Հայ ժողովրդական էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը. Երևան 2012, էջ 8-51:

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԵՎ ՀՅՈՒՍԻՍԿՈՎԿԱՍՅԱՆ ՆԱՐԹԱԿԱՆ ԷՊՈՍՆԵՐԻ ՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆԸ[1]

ԱՐՄԵՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

Հայկական վիպական ավանդույթը ներառում է մի շարք վիպական ստեղծագործություններ՝ Հայկի և առաջին հայկյանների վերաբերյալ ազգածին ավանդությունը, որը ներկայացնում է, իրականում, առաջին և հնագույն հայկական էպոսը, «Վիպասանքը»՝ վկայված Մովսես Խորենացու գրքում, Փավստոս Բուզանդի և Հովհան Մամիկոնյանի գրքերի՝ վիպական-ժողովրդական ակունքներից եկած հատվածները («Պարսից պատերազմը» և «Տարոնի պատերազմը»), հայոց մեծ էպոսը՝ «Սասնա ծռերը», և որոշ փոքր վիպական ստեղծագործություններ[2]: Հյուսիսկովկասյան նարթական էպոսները հանդես են գալիս Հյուսիսային Կովկասի մի շարք ժողովուրդների՝ հնդեվրոպական՝ իրանական օսերի, հյուսիսկովկասյան լեզուներով խոսող աբխազների, աբազների, ուբիխների, ադըղների (չերքեզների, կաբարդայիների), վայնախների (չեչենների և ինգուշների) և Կովկասի թյուրքալեզու ժողովուրդների՝ բալկարների ու կարաչայների ավանդույթներում: Նարթերը (Կովկասում հնում բնակվող մի առասպելական ցեղ) հիշվում են նաև դաղստանյան ժողովուրդների և վրացական որոշ ենթէթնիկական խմբերի բանահյուսության մեջ: Նարթյան էպոսի միջուկը հիմնականում ալանական է, այսինքն՝ գալիս է Կովկասի հյուսիսում բնակվող հնագույն իրանական ցեղերի՝ օսերի նախնիների՝ ալանների, սարմատների և սկյութների առասպելաբանությունից[3], բայց անցնելով բնիկ կովկասյան ժողովուրդներին, այն իրենում ներառել է տեղական տարրեր, որով և այդ ժողովուրդների էպոսները որոշակիորեն տարբերվում են իրարից:

Կովկասյան նարթական էպոսները լայնորեն հայտնի են աշխարհում և բավական ուսումնասիրված են: Բավարար է նշել երկու մեծ գիտնականների անուններ, որոնք նշանակալի ավանդ ունեն այդ գործում՝ Ժորժ Դյումեզիլ և Վասիլի Աբաև: Կարելի է ասել, որ նարթական էպոսը համեմատական համատեքստում ուսումնա-

1 Ես երախտապարտ եմ Տորք Դալալյանին այս հոդվածում մի շարք արժեքավոր ճշգրտումների ու լրացումների համար:

2 Հայկական վիպական ավանդության պատմության վերաբերյալ տե՛ս Աբեղյան, 1966 և Petrosyan, 2002:

3 Այս մասին տե՛ս հատկապես Ժ. Դյումեզիլի և Վ. Աբաևի աշխատությունները (հեղինակներն անդրադարձել են այս թեմային իրենց մի շարք գործերում, և կրկնություններից խուսափելու համար այստեղ հղվում են միայն անհրաժեշտ մեկ-երկու աշխատություններ):

սիրված է շատ ավելի խորությամբ և շատ ավելի մասնագետների կողմից, քան հայկականը: Դրան նպաստել են էպոսի բազում տարբերակների ռուսերեն թարգմանությունները և դրանց քննարկումը ռուսաստանյան և խորհրդային գիտնականների կողմից, իսկ Արևմուտքում՝ համեմատական առասպելաբանության նոր ուղղության հիմնադիր Ժ. Դյումեզիլի աշխատությունները[4]: Չնայած դրան, կովկասյան, ինչպես և հայկական էպոսների վերաբերյալ շատ ուսումնասիրություններ չեն ապահովում պատշաճ մակարդակ[5]:

Հայկական և կովկասյան էպոսների ընդհանրությունները նկատվել են արդեն XIX դարից: Առաջին, առավել աչքի ընկնող օրինակը «Վիպասանքի» Սաթենիկի՝

4 Նարթական էպոսների ուսումնասիրության պատմության վերաբերյալ տե՛ս հատկապես Гаглойти 1977:

5 Այսպես, կովկասյան տարբեր ազգությունների ներկայայուցիչներ փորձել են առավել մեծ դեր տալ էպոսի հատկապես իրենց ազգային տարբերակներին (աղըղական, աբխազական և այլն) և ժխտել, ասենք, օսական-ալանական ազդեցության էական բնույթը, իսկ օսական ուսումնասիրողները՝ ընդհակառակը, շեշտում են իրենց էպոսի արմատական դերը, նվազեցնելով մյուս ժողովուրդների ներդրումը: Ընդ որում, գիտական բանավեճի և բերված փաստարկների մակարդակը երբեմն ցածր է եղել: Սա, կարելի է ասել, որոշ չափով բնական էր ԽՍՀՄ-ում փոքրիկ ինքնավարություններ ունեցող իրար հարևան ազգությունների համար: Զարմանալի է երկու արևմտյան գիտնականների՝ Ջոն Կոլառուսոյի և Ջեյմս Ռասելի ուսումնասիրություններում ևս միանգամայն անընդունելի մոտեցումների, մեկնաբանությունների ու ստուգաբանությունների հանդիպելը: Կոլառուսոն, որը անգլերեն է թարգմանել արևմտակովկասյան՝ աբխազական, աբազական, աղըղական ևս մի շարք տարբերակներ և դրանով մեծ ու կարևոր գործ կատարել, արժեզրկել է իր աշխատանքը հսկայաքանակ ինքնահնար մեկնաբանություններով և հատկապես ստուգաբանություններով (դրանց հիշելը նույնիսկ ավելորդ է): Ընդ որում, այդ ոչ հնդեվրոպական ավանդույթների համարյա բոլոր անունները հանգեցվում են ինչ-որ հնդեվրոպական հիմքերի (ոչ օսական-ալանական), և ավելին, այդ էպոսների հիման վրա, նույնիսկ առանց հիշելու դրանց օսական, այսինքն՝ հնդեվրոպական զուգահեռները, հնդեվրոպական նոր վերակազմություններ են առաջարկվում: Հեղինակը համարյա անծանոթ է օսական նյութին և եղած հիմնարար աշխատություններին, ինչն ուղղակի անհրաժեշտ է իրեն լուրջ համարող ուսումնասիրողի համար: Ռասելը, որը գոնե տեղյակ է հայկական նյութից, որոշ անլուրջ մեկնաբանությունների համար ճիշտ քննադատում է Կոլառուսոյին և համադրում աղըղական Արգվանային և հայկական Արգավանին, ինչը հավանական է (տե՛ս ստորև): Բայց, մյուս կողմից, նա, միանգամայն անտեղյակ եղած, նաև Արևմուտքում հանրահայտ մեկնաբանություններին (այդ թվում՝ Դյումեզիլի և Աբաևի), նույնիսկ առանց որևէ կարիքի և առանց հիմնավորման, նույնպես նոր, անլուրջ ստուգաբանություններ է առաջարկում էպոսի այնպիսի առանցքային անունների համար, ինչպիսիք են Ուրըզմագը և Շեբատըռնուկոն (առաջինի մասին տե՛ս ստորև, իսկ երկրորդին, որի սովորական անունն է *փշի* Բադընոկո՝ «իշխան, Բադըրի որդի» (համապատասխանում է օսական Բաձըռնագին), համեմատում է հայ. Սմբատ/Շամբատի հետ, տե՛ս Russell 2006, 132, n. 33, 137, n. 42. այս անունների վերաբերյալ տե՛ս օրինակ Աբաևի և Գուրիևի հոված աշխատություններում): Իսկ ռուս գեներալ Երմոլովի ազգանունը, բայարձակապես անտեղի կերպով, ստուգաբանում է ըստ Կոլառուսոյի՝ չերքեզ. yermeL «հայ» արմատից (իրականում ծագում է ռուս. Ермолай, կրճատ՝ Ермола, Ермол < հուն. ʽΕρμόλαος «ժողովրդի Հերմես/լրաբեր» անունից): Ոչ պակաս տարօրինակ մեկնաբանությունների ու մտքերի կարելի է հանդիպել նաև Ջ.Ռասելի և Է.Անդերսոնի՝ հայկական էպոսին նվիրված աշխատություններում (օրինակ, Russell 1999, Anderson, Host 2005, Anderson 2007), որոնց մասին տե՛ս Պետրոսյան, 2000, Petrosyan, 2002, 95, 177; 2011. Այսօրինակ աշխատությունները բայառիկ են արևմտյան գիտնականների համար, որոնք, սովորաբար, պահպանում են որոշակի գիտական մակարդակ: Սա ցույց է տալիս, որ և՛ հայկական, և՛ կովկասյան էպոսները դեռևս պատշաճ կերպով ներկայացված չեն աշխարհին, և նրանց ուսումնասիրման վիճակը հեռու է բավարար լինելուց:

ալանական արքայադստեր և հյուսիսկովկասյան Սաթանա/Սաթանեի անունների և կերպարների ընդհանրությունն է[6]: Հետագայում նկատվել են այլ ընդհանրություններ և նմանություններ ևս: Այսպես, Ժ. Դյումեզիլը նշել է նաև Արգամի խնջույքի ժամանակ հերոսին դավելու դրվագի օսական համապատասխանությունը, Սանասարի և օսական երկվորյակներից մեկի ծովը մտնելու դրվագների կապը և այլն[7]: Աբաևը կանխադրում է հայ-ալանական «Վարազման-Սաթենիկ» ընդհանուր էպիկական ցիկլի գոյությունը, որի որոշ սյուժեներ և մոտիվներ են մեզ հասել օսական էպոսի «Ուրըզմագ-Սաթանա» ցիկլում[8]: Որոշ հարցերի անդրադարձել է նաև Ջ. Ռասելը[9]: Հայկական և հյուսիսկովկասյան վիպական ավանդույթները առաջին անգամ համակարգված ձևով համեմատվել են մեր աշխատություններում[10]: Հայ և օսական վիպական ընդհանրությունների վերաբերյալ մանրամասն գրել է Տ. Դալալյանը, որը բացահայտել է մի շարք կարևոր իրողություններ[11]: Հայկական և կովկասյան որոշ վիպական ընդհանրությունների, հատկապես հինարևելյան առասպելաբանական կապերի համատեքստում, անդրադարձել է Հ. Հմայակյանը[12]:

Եղած ընդհանրությունները կերպարային, անվանական, մոտիվային/սյուժետային և կառուցվածքային են: Դրանց մի մասը պայմանավորված է ընդհանուր հնդեվրոպական ժառանգությամբ, մյուսը՝ հին արեալային կապերով և իրարից ու այլ մշակույթներից կրած ազդեցություններով: Ե՛վ հայկական, և՛ կովկասյան ժողովուրդների էպոսները հայտնի են բազմաթիվ տարբերակներով: Ստորև, համադրության համար, օգտագործվում են հիմնականում օսական, հետո՝ ադըղական և աբխազական տեքստերը: Մյուս կովկասյան՝ վայնախների և թյուրքալեզու ժողովուրդների նարթական էպոսներն ավելի երկրորդային բնույթ ունեն: Եթե հատուկ չի հղվում, օգտագործվում են էպոսների համահավաք հրատարակությունները[13]:

Հնդեվրոպական և ոչ հնդեվրոպական առասպելներ

Նախորդ ուսումնասիրություններում օսական, որոշ չափով և հայկական էպոսները, հնդեվրոպական համատեքստում, քննարկվել են հաճախ հնդեվրոպական «եռամաս գաղափարախոսության» տեսանկյունից (հատկապես այդ ուղղության հիմնադիր Ժ. Դյումեզիլի աշխատություններում)[14]: Հայկական ավանդույթում հատուկ քննարկվել են և «մեռնող և հառնող աստծու» առասպելույթի դրսևորումները,

6 Лавров 1883, 189.

7 Տե՛ս Дюмезиль 1976, 50-55 և ստորև:

8 Абаев 1945, 43.

9 Russell 1987, 1997, 2006.

10 Պետրոսյան, 1997, 1997ա, Petrosyan 2002, 2007, Петросян 2002:

11 Դալալյան, 2002, 2004, 2004ա, 2006, Dalalyan 2006:

12 Հմայակյան, 2005, 2011:

13 ՍԴ, НАГЭ, НКЭ, НЭОН, ПНС, СН.

14 Dumézil 1968, 1994, Дюмезиль 1976, 1990, Ahyan 1982, Ահյան 1985, Петросян 2002.

հատկապես՝ Արա Գեղեցիկի կերպարը[15] (ժամանակակից գիտության մեջ այս կերպարի «մեռնող և հառնող» բնութագիրը վիճարկվում է. այստեղ այն օգտագործվում է պայմանականորեն, Արային նման «մեռնող» կամ «զոհվող» աստվածություններին ու հերոսներին բնութագրելու համար): Ստորև ներկայացվում են հայկական և կովկասյան էպոսներում առանցքային դեր ունեցող ևս մի քանի կարևոր առասպելներ:

Հնդեվրոպական կապեր. 1. Հնդեվրոպական մի շարք ավանդույթների համեմատության հիման վրա բայահայտվում է հետևյալ առասպելական համալիրը: *Deh$_2$nu- կամ *dhonu- կոչվող գետային կամ ջրային աստվածություններ հակադրված են ամպրոպի աստծուն և նրա հետ համադրելի հերոսների, որոնք կապված են *h$_2$ner(t)- «այր, տղամարդ, այրական ուժ» արմատին: Նրանք պայքարում են իրար դեմ, և *h$_2$ner(t)- տղամարդիկ առևանգում են *deh$_2$nu-/ *dhonu- կանանց ու ամուսնանում նրանց հետ: *Deh$_2$nu-/ *dhonu-ների առաջնորդի անունը համադրելի է սեմական Bēl/ Ba'al («տեր») դիցանվան հետ: *H$_2$ner(t)-ների առասպելական հակառակորդները հավանաբար համադրվել են մի իրական սեմական ցեղի հետ[16]:

Հայկական ավանդույթում այս առասպելի հնագույն դրսևորումն ի հայտ է գալիս առաջին հայկական էպոսում՝ առաջին Հայկյանների վեպում: Այստեղ Հայկը, հայոց առաջին նախնին, հաղթում է բաբելոնյան բռնակալ Բելին և կերտում Հայաստանը: Կին փախցնելու և հակառակորդների՝ ջրային աստվածություններ լինելը սքողվել և վերափոխվել է: Ընդհակառակը, Ասորեստանի թագուհի Շամիրամն է, Բելի ժառանգներից Նինոսի այրին, որը փորձում է գայթակղել Հայկի ժառանգներից Արա Գեղեցիկին, իսկ վերջինս հրաժարվում է ենթարկվել Շամիրամին և զոհվում է: Ժամանակագրորեն հաջորդ էպոսում՝ «Վիպասանքում», այս առասպելը դրսևորվում է հետևյալ կերպ. հայոց մեծ արքա Արտաշեսը հաղթում է ալաններին և առևանգելով նրանց արքայադուստր Սաթենիկին, ամուսնանում նրա հետ: Հատկանշական է, որ Արտաշեսը էպոսի՝ մեզ հասած հին տեքստերում կոչվում է *արի*, *այր* «տղամարդ» արմատից (*h$_2$ner-): Հակառակորդների գետային կապը պահպանվել է Սաթենիկի՝ Կուր գետի մյուս ափից առևանգելու դրվագում: «Սասնա ծռերում» էպոսի հերոսների նախամորը՝ Ծովինարին (հմմտ. *ծով*), ամուսնացնում են Բաղդադի խալիֆի հետ: Ծովինարի որդիները սպանում են իրենց (խորթ) հորը՝ խալիֆին:

Օսական էպոսում հերոսների տոհմը կոչվում է *նարթ*: Դոնբետտըրը ջրային և ծովային աստված է, ջրային թագավորության և նրա բնակիչների տիրակալը: Դոնբետտըրներ են կոչվում նրա որդիներն ու դուստրերը, ջրային աստվածությունների մի դաս: Նարթ Ախսարթագը (կամ նրա երկվորյակ եղբայր Ախսարը) մտնում է ստորջրյա թագավորություն և ամուսնանում Ձերասսայի՝ Դոնբետտըրի դստեր հետ: Վերջինս դառնում է նարթ-հերոսների տոհմի նախամայրը: Այլ նարթեր ևս ամուսնանում են դոնբետտըր կանանց հետ. բացի այդ, դոնբետտըրների մոտ են դաստիարակվում մի շարք նշանավոր նարթեր: Այդպիսով, նարթերն ու դոնբետտըրները հանդես են գալիս որպես իրար որոշ չափով հակադրված էքզոգամ խմբեր: Նարթ

15 Մատիկյան, 1930, Աղոնց, 1948, Ղափանցյան, 1944, Մելիք-Օհանջանյան, 1964, Պետրոսյան, 2001, Петросян, 2002:

16 Petrosyan, 2007, Պետրոսյան, 2009, Петросян, 2010.

անվանումը սովորաբար բխեցվում է $*h_2$ner-t- արմատից[17]: Դոնբետտըրը մեկնաբանվում է որպես «ջրի (սուրբ) Պետրոս», «ջրային Պետրոս», օսերեն don (< *dānu-) «գետ» արմատից: Օսական էպոսում նարթերի հակառակորդներից հայտնի է Բալղան (Бæлгъæ)[18]: Աղըղական բանահյուսության մեջ ջրային վիշապը կոչվում է Բլյագը: Էպոսում նրան սպանում է Բաքրազը: Թերևս կա հավանականություն, որ այդ անունները սկզբնապես ծագում են Բելի անվան հին ալանական տարբերակի հետ, և հետագայում են բաղարկվել այլ բառերի հետ ու վերաիմաստավորվել:

2. Հնդեվրոպական մի շարք ավանդույթներում էական է սևի և սպիտակի հակադրությունը, տարբեր դրսևորումներով, օրինակ, որպես այդ գույներով բնորոշվող հերոսների պայքար, ընդ որում, հերոսների անունները ծագում են հնդեվրոպական *rē-mo- «սև» և $*h_2$erg'- «սպիտակ» արմատներից[19]: Հայկական վիպական ավանդույթում առավել ակնհայտ «սև հերոսը» հայոց երկրորդ անվանադիր նախնի Արամն է, որի անունը համադրելի է հիշյալ «սև» արմատի հետ: Նա հաղթում է իր մի հակառակորդին Մաժակ-Կեսարիա քաղաքի տեղում, այսինքն՝ Արգեոս լեռան մոտ (այս լեռնանունը, որը գալիս է խեթական ժամանակներից, կապվում է հիշյալ «սպիտակ» արմատի հետ): Նրա մեկ այլ հակառակորդի՝ Բարշամի կերպարը հանգում է Բարշամին աստծուն, որը կոչվել է «սպիտակափառ»: Արամն ամպրոպի աստծու վիպականացած տարբերակն է, իսկ Սանասարը, «Սասնա ծռերի» ամպրոպային կերպարը, իրեն նույնացնում է սև ամպի հետ (սա ամպրոպային աստծու հատկանիշ է, բնորոշ, օրինակ, հնդկական ամպրոպի աստված Պարջանյային): Սանասարի և Բաղդասարի մենամարտը, ապա և բազմաթիվ այլ վիպական դրվագներ, նույնպես կարելի է հանգեցնել սևի և սպիտակի հակադրության առասպելին[20]: «Վիպասանքում» Արտաշես արքան Սաթենիկին առևանգելիս հանդես է գալիս որպես սև ձիավոր, որը «սև հերոսի» դրսևորման ձևերից մեկն է:

Ընդհանրապես, սևի և սպիտակի (հակադրության) առասպելները տարածված են ամենուրեք: Սրանցից հնդեվրոպականները տարբերակելի են միայն անուններով: Արամ-խուտոն է կոչվում վրացական էպոսի հերոսի՝ Ամիրանիի մի տարբերակը: Այս անունը, ամենայն հավանականությամբ, ծագում է հայկական Արամից: Ե՛վ հայկական և՛ կովկասյան էպոսներում էական դեր է կատարում սև ժայռը կամ քարը: «Սև հերոսի» առավել վառ դրսևորումը նարթական էպոսներում աղըղական Սոսրուկոն է, որը հաճախ կոչվում է «սև տղամարդ» (Սոսրուկոյի կրկնակների՝ Սոսլանի,

17 Տես օրինակ Dumézil 1968, 456: Այլ ստուգաբանությունների վերաբերյալ տե՛ս, օրինակ, Гуриев, 1971, 22 слл. Таказов 2007. 2010, գրականությամբ: Մեր համեմատական քննությունը նորից հիմնավորում է գիտության մեջ վաղուց ի վեր ընդունված այս ստուգաբանությունը: Կան որոշ տեխնիկական դժվարություններ, և սկզբունքորեն հնարավոր է *նարթ* տերմինի՝ մեկ այլ հնդեվրոպական լեզվից, բայց նույն արմատից, ծագած լինելը (հմմտ. և Պետրոսյան, 1997, 112-113):

18 Գուրիևը, որն օսական էպոսում մոնղոլական նշանակալի ազդեցության հետքեր է փորձում տեսնել, այս անունը համեմատում է մոնղոլական Բաթու խանի եղբոր՝ Բերքեի անվան հետ, տե՛ս Гуриев 1971, 125 слл.:

19 Petrosyan, 2002, Перосян, 2002.

20 Պետրոսյան, 2002:

Սասրըկվայի ու մյուսների մոտ ևս այս հատկանիշը կարելի է բացահայտել, բայց այն այդքան ակնհայտ չէ): Սոսրուկոյի մարմինը սև է, պատրաստված սև, կոփված պողպատից: Ադըղական էպոսում Սոսրուկոյին հակադիր «սպիտակ» հերոսն է Բադընոկոն, իսկ «սպիտակ» հակառակորդը՝ Թոթրաձ/ Թեթրաշը: Հատկանշական է, որ այս երկու հերոսներն էլ կոչվում են «սպիտակ հերոս/ ջիգիթ դեղին ձեռքով», և, տարբեր պատումներում, երբեմն ունեն նույն ծննդաբանությունը[21]: Պետք է նկատել, որ կովկասյան էպոսներում սևի և սպիտակի հակադրությունը թվում է հիմնված տեղական՝ ոչ հնդեվրոպական պատկերացումների վրա: Բայց և այնպես, նկատվում են նաև այնպիսի ընդհանրություններ, որոնք պիտի որ փախադարձ ազդեցության արդյունք լինեն:

3. Հայկական և կովկասյան էպոսների որոշ դրվագներ կարելի է հանգեցնել Վ. Իվանովի և Վ. Տոպորովի վերակազմած հնդեվրոպական «հիմնական առասպելի» սխեմային՝ երկնային ամպրոպի աստծու և Օձ-վիշապի հակադրության մասին: Ըստ որոշ տարբերակների, այդ հակադրության պատճառը աստծու կինն է, որը դավաճանում է աստծուն նրա հակառակորդի հետ: Որպես հակառակորդ երբեմն հանդես է գալիս աստծու որդին, որը պատժվում է, զոհվում, բայց վերածնվում, իր հետ բերելով նոր կյանք և առատություն[22]:

Հայկական վիպական ավանդույթում որպես ամպրոպի աստծու վիպական դրսևորումներ են դիտվել Հայկը, Արամը, Արտաշեսը, Սանասարը և Դավիթը[23]: Եթե սրանցից առաջին երեքի համար ամպրոպային բնույթը վերականգնվում է կամ բացահայտվում վերլուծության միջոցով, ապա Սանասարի և Դավթի դեպքում դա բացահայտ է՝ Սանասարը գտնում է «կայծակե թուրը», որի հիմնական օգտագործողը դառնում է Դավիթը: Հայկական հերոսների հակառակորդներն այսպես կամ այնպես հանգում են Օձ-վիշապի կերպարին (սրանցից միայն Տիգրանի ու Արտաշեսի հակառակորդներ Աժդահակը և Արգավանն են բացահայտ վիշապ /վիշապազուններ, իսկ, ասենք, Բելը և Մսրա Մելիքը նույն կերպարի մարդեղենացված տարբերակներն են): Ընդ որում, Աժդահակը ամուսնանում է Տիգրանուհու հետ, իսկ Սաթենիկը սիրահարվում է Արգավանին: Հատկանշական է, որ Արտաշեսի և Դավթի որդիները՝ Արտավազդը և Փոքր Միհրը պատժվում են հոր հետ ունեցած կոնֆլիկտի պատճառով, այնպես, ինչպես վերականգնված առասպելի աստծու որդին:

Փոքր Միհրը պիտի դուրս գա իր ժայռից, երբ աշխարհն ավելի բարեբեր ու առատ դառնա, այսինքն՝ ուղղակի համապատասխանում է վերակազմված առասպելի կերպարին: Իսկ Արտավազդի ազատումը, ինչպես և Սոսրուկոյի դեպքում, հանգեցնում է երկրի կործանման և պտղաբերության վերացման, այսինքն՝ այստեղ ի հայտ է գալիս նույն թեմայի շրջված տարբերակը:

21 НАГЭ 384, п. 6, Ардзинба 1985, 146-147. ադըղական էպոսում «սև» և «սպիտակ» հերոսների՝ Սոսրուկոյի և Բադընոկոյի հակադրության վերաբերյալ տե՛ս հատկապես Бербеков, 2005:

22 Հնդեվրոպական «հիմնական առասպելի» վերաբերյալ տե՛ս Иванов, Топоров, 1974 և նույն հեղինակների այլ աշխատություններում:

23 Այս մասին տե՛ս Աբեղյան Ա, 414-418, Ը, 72-73, Հարությունյան, 1981, Հարությունյան, 2000, Պետրոսյան, 1997, Петросян, 2002, հարցի գրականությամբ, Պետրոսյան, 2008:

Օսական էպոսում ամպրոպի աստծու վիպական ժառանգն է Բաթրազը[24], որը որոշ առումներով հիշեցնում է Դավթին (նա է էպոսի մեծագույն հերոսը, նա, ի հակադրություն մյուս մեծ հերոսի՝ Սոսլան/Սոսրուկոյի, ազնվության և ասպետականության մարմնավորումն է նա), իսկ այլ հատկանիշներով՝ Փոքր Մհերին (նա աստվածամարտիկ կերպար է): Աստծու կողմից որդուն պատժելու/սպանելու մոտիվը հանդես է գալիս Արտաշեսի օսական կրկնակի՝ Ուրըզմագի և նրա որդու առնչությամբ (տե՛ս ստորև): «Հիմնական առասպելը» բնորոշ է նաև որոշ այլ, ոչ հնդեվրոպական ժողովուրդների: Բայց նարթական էպոսի դեպքում, կարելի է ասել, մենք գործ ունենք առասպելի հնդեվրոպական դրսևորումների հետ: Հատկանշական է, որ Բաթրազը տիպիկ օսական հերոս է և մյուս կովկասյան էպոսներում դժգույն մի կերպար (հիմնական դերը վերագրված է Սոսրուկո/Սասրըկվային): Այսպես, աղըղական էպոսում Բաթրազի կերպարը լուրջ հիմքեր չունի և օսական ներդրում է համարվում[25] (հմմտ. և Բաթրազի անվան Աբաևի ստուգաբանությունը՝ «օսական հերոս», տե՛ս ստորև):

4. Հնդեվրոպական առասպելաբանության էական մի մասն են կազմում երկվորյակային առասպելները: Դիցաբանական երկվորյակները պատկերվում են որպես երկնքի, արևի աստծու որդիներ: Նրանք սիրահետում են իրենց իսկ քրոջը, և միմյանց հետ կռվում են նրա սիրո համար[26]: Հայկական վիպական ավանդույթում երկվորյակային կերպարները կարևորագույն տեղ են զբաղեցնում: Նրանք հանդես են գալիս որպես վիպական տոհմերի հիմնադիրներ, և նրանցով են սկսվում համարյա բոլոր էպոսները: «Սասնա ծռերում» հիմնադիր երկվորյակներն են Սանասարը և Բաղդասարը, իսկ օսական էպոսում՝ Ախսարը և Ախսարթագը: Ե՛վ հայկական, և՛ օսական էպոսներում հենց երկվորյակների «ճյուղն» է, որ աչքի է ընկնում առավել վաղնջականությամբ ու առասպելականությամբ:

Երկվորյակային առասպելները հայտնի են ամենուրեք, բայց հատկանշական է, որ ոչ օսական նարթական էպոսներում երկվորյակները կամ բացակայում են, կամ, երկվորյակային տիպի կերպարներ, եթե կան էլ, էական դեր չեն կատարում: Հայկական և օսական էպոսներում երկվորյակային ցիկլի սյուժեներում կան էական ընդհանրություններ (երկվորյակներից մեկի ծովը մտնելը, կռիվն իրար հետ աղջկա պատճառով, մեկի՝ մյուսին օգնության հասնելը, տե՛ս ստորև): Ակնհայտ է, որ և՛ հայկական, և՛ օսական երկվորյակները ժառանգներն են հենց հնդեվրոպական երկվորյակների:

Ոչ հնդեվրոպական կապեր. 1. Սրանցից ամենաէականը և բնորոշը ժայռից/քարից (վերա)ծնվող հերոսի առասպելույթն է: Պատմությանը հայտնի՝ ժայռից ծնվող այս տիպի առաջին կերպարն է խուռիական Ուլլիկումմի հրեշը, որը ծնվում է Կումարբի աստծու և «սառն աղբյուր/լճի» ժայռի սեռական կապից, ապա անընդհատ աճում, մինչև ամպրոպի աստված Թեշուբը հաղթում է նրան (առասպելի վերջը չի պահպանվել, և այդ հաղթանակը միայն ենթադրվում է): Նման առասպելներ հայտնի

24 Дюмезиль 1990, 14 слл.

25 Шортанов 1969, 218 сл.

26 Տե՛ս, օրինակ, Ward, 1968.

են նաև հայերի փոքրասիական հարևանների մեջ՝ ըստ Պավսանիասի (VII.17.10) և Արնոբիոսի (V.5), այդպես է ծնվել փոքրասիական Ագդիստիսը (Զևսի կողմից ժայռի բեղմնավորման հետևանքով): Ընդ որում, այստեղ խոսքը վերաբերում է «մեռնող» Ատտիս աստծու՝ Արա Գեղեցիկի, Միհրի, ապա և կովկասյան հերոսների՝ Սոսլանի ու Սոսրուկոյի փռյուգական կրկնակի ծննդաբանությանը[27]: Ուլլիկումմիի և հայկական, փռյուգական ու կովկասյան քարից (վերա)ծնվող հերոսների ընդհանուր ծագումն ակնհայտ է. ընդ որում, այս կապերը վաղուց ի վեր քննարկվում են գիտական գրականության մեջ[28]:

2. Հինարևելյան «մեռնող աստվածությունների» առասպելները հայտնի են հատկապես արևելամիջերկրածովյան ավանդույթներում: Այդպիսիք են եգիպտական Հորը, շումերական Դումմուզին, աքադական Թամմուզը, փյունիկյան-հունական Ադոնիսը, փռյուգական Ատտիսը ևն: Առասպելի հիմնական հերոսն է գեղեցիկ պատանի աստվածությունը, որը զոհվում է մեծ մայր դիցուհու սիրո պատճառով: Ընդ որում, պատանին հաճախ սպանվում է վարազի կողմից (այլ տարբերակներում հերոսը մեռնում է վարազի որսի ժամանակ, կամ պատանուն սպանում է աստծու ուղարկած վարազը): Սա հինարևելյան «մեռնող աստծու» առասպելի առանձնահատուկ հատկանիշներից է: Վարազն այս առասպելներում մայր աստվածուհու ամուսնու՝ հայր աստծու սիմվոլն է, որը սպանում է մայր դիցուհու պատանի սիրեկանին:

Հայկական վիպական ավանդույթում մեռնող պատանի աստծու կերպարի առավել վառ արտահայտված և լավ ուսումնասիրված դրսևորումն է Արա Գեղեցիկը: Բայց և այնպես, այդ կերպարը, որոշ ձևափոխություններով, հանդես է գալիս բազմաթիվ հայկական վեպերում (Արտավազդ, Փոքր Միհր, Մուշեղ, Գրիգոր Լուսավորիչ ևն): Բացահայտվում է նաև հերոսի հակառակորդի կապը վարազի հետ: Արտավազդն անհետանում է կինճերի և իշավայրիների (այսինքն՝ վարազների և վայրի էշերի) որսի գնալիս, Մուշեղ սպարապետը սպանվում է Վարազդատ («Վարազատուր») արքայի հրամանով, Տրդատ արքան Լուսավորչին (որը ճեռք է բերել Արայի տիպի կերպարի բնորոշ գծեր)[29] հալածելիս վերածվում է վարազի. նման պատկերացումների արձագանքներ կան նաև Արայի առասպելի հետագա հեքիաթային դրսևորումներում[30]: Պետք է ասել, որ վարազի կողմից հերոսի սպանության մոտիվը լայնորեն սփռվել է և հայտնի է նաև Իրանում և Եվրոպայում[31]:

Կովկասյան էպոսներում այս մոտիվը բացահայտ կերպով հանդես չի գալիս, բայց Սոսլան/Սոսրուկոյի հոր, կամ՝ մոր (մայրպսուրի) ամուսնու՝ Վըրըզմագ/Ուրըզմագի անունը հանգում է իրանական varāza-ին (հայերեն *վարազ* բառն իրանական փոխառություն է, և Ուրըզմագը կարող է ստուգաբանվել որպես բինկ օսական)[32]: Իսկ աղըղական ավանդույթում որպես Սոսրուկոյի հայր կարող է հանդես գալ հզոր Արգ-

27 Այս առթիվ տե՛ս Մատիկյան 1930, 283, 288. Աղոնց, 1948, 230-231. 1972, 370 հտն., Bremmer, 2004 ևն:

28 Տե՛ս հատկապես Ардзинба, 1985:

29 Աղոնց, 1948:

30 Մատիկյան, 1930, 32-40:

31 Петросян, 2002, 116-124.

32 Абаев, 1945, 25-26,ИЭСО IV, 127, Dalayan, 2006, 243.

վանա/ Արգունը, որը հիշվում է որպես խոզապահ[33]: Հատկանշական է, որ Ուրըզմագը սպանում է իր բազում՝ տասնյոթ որդիներին, կամ՝ միակ, անանուն որդուն (ընդ որում, վերջինս մի անգամ մեկ օրով վերադառնում է երկիր, այսինքն՝ նմանվում է անդրաշխարհից վերադարձող մեռնող աստվածություններին)[34]:

Հնդեվրոպական և հինարևելյան առասպելների համադրությունը. Հիշյալ հնդեվրոպական առասպելներից առաջինն ուղղակի կապված է սեմական ավանդույթի հետ՝ այստեղ որպես «յուրային» աստվածների և հերոսների հակառակորդ հանդես է գալիս սեմական աստվածը: «Հիմնական առասպելն» էլ միայն հնդեվրոպական կառույց չէ. այն, ինչպես ասվեց, հայտնի է նաև այլ ժողովուրդների մեջ: Հնդեվրոպականները տարբերվում են մյուսներից հերոսների անուններով և սյուժեի որոշ առանձնահատկություններով: Հին Մերձավոր արևելքում ամպրոպի աստվածները հատկապես նշանակալի դեր են կատարել խուռաուրարտական, խաթական և արևմտասեմական դիցարաններում: Վարազի կերպարը ևս հնդեվրոպական առասպելաբանության մեջ կարևոր դեր ունի: Այսպես, «սևի և սպիտակի առասպելում» համապատասխան հերոսների սիմվոլներն են սև վարազը և սպիտակ շունը[35]:

Սոսլանի ծնունդը Ուրըզմագի կողմից բեղմնավորված քարից պարզորոշ կերպով հիշեցնում է հնդկական հետևյալ առասպելը: Տիեզերական վարազը, Վիշնուի երրորդ մարմնավորումը, փրկում է փլուզված երկիրը՝ տեղադրելով այն օվկիանոսում այնպես, որ այլևս չփլվի: Երկիրը բարձրացնելիս նա կճղակով անցք է բացում և այնտեղ թողնում իր սերմը, ինչի հետևանքով առաջանում է Նարական՝ ստորերկրյա դժոխքը[36]: Այս վարազի հնդկական կոչումը՝ varāha, ստուգաբանորեն համապատասխանում է իրանական varāza-ին և այդպիսով՝ Ուրըզմագի անվանը: Հնարավոր է, որ օսերի հին նախնիներն ունեցել են այս առասպելի իրենց տարբերակը (իրանական և հնդկական ավանդույթներն իրար մերձավոր ազգակից են), որը համադրվել է բեղմնավորված ժայռից/ քարից ծնվող կերպարի և զոհվող աստծու առասպելների հետ:

Կառույցը և կերպարների համակարգը

Հայկական էպոսները պատմում են իրար հաջորդող, սովորաբար մեկ տոհմին պատկանող, մի քանի սերունդների հերոսների մասին: Այսպես, առաջին Հայկյանների պատմությունն ընդգրկում է ազգածին նահապետների յոթ սերունդ՝ Հայկից մինչև Արա Գեղեցիկ, «Վիպասանքը», որը թերևս երկու փոխկապակցված էպոսների մի ամբողջություն է՝ հայոց արքաների մի շարք սերունդներ, Երվանդ Սակավակյացից մինչև Վահագն և մյուս Երվանդից մինչև Արտավազդ[37], «Պարսից պատերազմում» և «Տարոնի պատերազմում» նույնպես պատմվում է իրար հաջորդող մի շարք

33 Дячков-Тарасов, 1902.

34 Абаев, 1945, 37-38, 40.

35 Петросян, 2002, 116-124.

36 Темкин, Эрман, 1985, 55-56.

37 «Վիպասանքի» առաջին մասի՝ Վահագնով ավարտվելու վերաբերյալ տե՛ս Պետրոսյան, 2008ա, 157, Петросян 2002, 129:

արքաների և սպարապետների կյանքը և գործը, իսկ «Սասնա ծռերի» դյուցազուննե-րի տոհմն ընդգրկում է սովորաբար 3-4 սերունդ (երբեմն՝ շատ ավելի):

Առավել ակնառու են երկու համեմատաբար լավ պահպանված էպոսների՝ «Վիպասանքի» և «Սասնա ծռերի» կառուցվածքային ընդհանրությունները, որտեղ հանդես են գալիս հերոսների համանման շարքեր: «Վիպասանքի» երկրորդ մասում Երվանդ և Երվազ երկվորյակային կերպարներին, որոնցից առաջինը հիմք է դնում հայոց նոր մայրաքաղաք Երվանդաշատին, հաջորդում է մեծ արքա Արտաշեսը, իսկ նրան՝ Մասիսի մի քարանձավում փակված և ազատվել ձգտող Արտավազդը: «Սասնա ծռերում» Սասունի հերոսների տոհմի հիմնադիր երկվորյակներ Սանասարին և Բաղդասարին, Սասուն քաղաքի հիմնադիրներին, հաջորդում է սովորաբար Մեծ Մհերը, սրան՝ էպոսի գլխավոր հերոս Դավիթը, իսկ վերջինիս՝ Վանա ժայռում փակ-ված Փոքր Մհերը, որի ազատվելուն է սպասում ժողովուրդը: Կան նաև երկվորյակ-ների երկու սերնդով, մեկ Մհերով և այլ տարբերակներ:

Այս շարքերը նմանություններ ունեն և՛ առաջին Հայկյանների տոհմի, և՛ «Պար-սից պատերազմի» և՛ «Տարոնի պատերազմի» հերոսների շարքերում: Այսպես, առա-ջին Հայկյանների պատմության առաջին հերոսներից են երկվորյակային տիպի՝ իրար հիշեցնող անուններով Արամանյակն ու Արամայիսը, որոնցից երկրորդը կա-ռուցում է հայոց առաջին մայրաքաղաքը: Սրանց, մի քանի սերունդ հետո, հաջոր-դում են մեծ ռազմիկ Արամը, որը փաստորեն մի նոր ու հզոր Հայաստան է կերտում ու դառնում նրա էպոնիմը: Նրա որդի Արա Գեղեցիկը զոհվում է պատերազմում, բայց ենթադրվում է, որ պիտի վերածնվի արալեզների միջոցով և, որպես զոհվող (և ենթադ-րաբար՝ հարություն առնող) կերպար, միանգամայն համապատասխանում է Մասի-սի ու Վանա ժայռի անձավներից վերածնվելու ձգտող (ազատվել փորձող) Արտա-վազդին ու Փոքր Մհերին: «Պարսից պատերազմում» և «Տարոնի պատերազմում» նմանատիպ շարքերն այնքան ակնհայտ չեն, բայց և այնպես, ի հայտ է գալիս նույն առասպելական միջուկը[38]: Հայկական վեպերին հատկապես բնորոշ է վերջին՝ «զոհ-վող/ մեռնող», և անդրաշխարհից վերադարձող (ենթադրվող) աստծու հատկանիշնե-րով օժտված հերոսի կերպարը, որով ավարտվում են բոլոր վիպական շարքերը:

Երկվորյակային տիպի կերպարներ	**Գլխավոր հերոս**	**Զոհվող (կամ ժայռում փակվող) և «վերածնվող» հերոս**
Արամանյակ և Արամայիս	Արամ	Արա Գեղեցիկ
Երվանդ և Երվազ	Արտաշես	Արտավազդ
Սանասար և Բաղդասար	Դավիթ	Փոքր Մհեր

Հերոսների այս շարքը պետք է որ ծագեր հնդեվրոպական երկու կարևոր՝ երկնքի աստծու երկվորյակ որդիների և ամպրոպի աստծու ու նրա զոհվող որդու առասպե-

38 Այսպես, «Պարսից պատերազմում» Արայի ակնհայտ զուգահեռն է սպարապետ Մուշեղ Մա-միկոնյանը, որին, ինչպես Արային, պիտի վերակենդանացնեին առասպելական արալեզները: Իսկ «Տարոնի պատմության» մեջ հանդես են գալիս Դեմետր և Գիսանե երկվորյակային տիպի հերոսները, որոնք նույնպես, ինչպես և մյուս հիմնադիր երկվորյակները, հիմք են դնում նոր քաղաքի և նոր ավանդույթի:

լույթների զուգորդությունից[39]: Հնդեվրոպական աշխարհում հայկականին առավել նման են Հռոմի առաջին առասպելական արքաների, ապա և իրանական և օսական վիպական հերոսների շարքերը[40]: Թեև այս ընդհանրությունները համահնդեվրոպական բնույթ չունեն, բայց պիտի լիներ մի ուշ հնդեվրոպական արեալ, որտեղ պիտի ձևավորվեր և որտեղից պիտի ժառանգվեին դրանք[41] (ընդ որում, օսականին մերձավոր կովկասյան նարթական էպոսներում այդ մոտիվները կամ բացակայում են, կամ լավ չեն արտահայտված, այսինքն՝ փոխատու կողմը չէր կարող կովկասյանը լինել): Օսական էպոսը ևս, ինչպես և հայկականը, ներկայացնում է մի տոհմի պատմություն: Էական դեր են կատարում երկվորյակները՝ իրար հաջորդող երկու սերունդ, որոնցից մեկը հանդես է գալիս որպես վիպական մեծ հերոսների տոհմի հայր: Երկվորյակների երկու սերունդը հանդիպում է և այլուր՝ օրինակ, «Մահաբհարատայում» և, ինչպես ասվեց, «Սասնա ծռերի» որոշ պատումներում գլխավոր հերոսը՝ Դավիթը հանդես է գալիս որպես երկրորդ սերնդի երկվորյակ, ինչպես օսական Ուրըզմագ / Վըրըզմագի դեպքում է[42]: Հայկականին համապատասխան օսական շարքն ունի հետևյալ տեսքը՝

Երկվորյակներ	Մեծ առաջնորդ	Քարից ծնվող հերոս
Ախսար և Ախսարթագ, Ուրըզմագ և Խամըց	Ուրըզմագ	Սոսլան / Սոզըրըկո

Հայկական և օսական երկվորյակային հերոսների նմանությունն ակնհայտ է: Ուրըզմագը, թեև երկվորյակային կերպար, իր հերթին, պարզորոշ համապատասխանում է Արտաշեսին՝ նա նարթերի մեծ առաջնորդն է և ամուսինը Սաթանայի, ինչպես մեծ արքա Արտաշեսը՝ Սաթենիկի (ընդ որում, Արտաշեսի *արի* կոչումը, ինչպես ասվեց, ստուգաբանորեն համապատասխանում է Ուրըզմագի *նարթ* կոչմանը): Սոսլանի և նրա մյուս տարբերակի՝ Սոզըրըկոյի կերպարային էական նմանությունն Արտավազդի հետ ի հայտ է հետևյալ հանգամանքներով: Եթե Արտավազդը և Միհրը փակվում են ժայռում, որտեղից պիտի վերածնվեն, ապա այս հերոսները հենց ծնվում են ժայռից (համապատասխանում են կովկասյան հերոսների ծննդյան և հայկականների՝ վերածննդի մոտիվները): Սոսլանը որդին է Սաթանայի, ինչպես Արտավազ-

39 Петросян 2002, 125.

40 Петросян 2002, 124-131.

41 Հայկական և հռոմեական ավանդույթների նույնության հասնող ընդհանրայումների վերաբերյալ ներկայացնենք միայն Ժ. Դյումեզիլի դիտարկումը երկվորյակների վերաբերյալ: Ե՛վ հայ և՛ հռոմեական երկվորյակները արքայի թոռներ են՝ դստեր որդիները, ծնված գերբնական ճանապարհով, նրանք ազատում են իրենց պապին ուրիշի ճնշումից, հրաժարվում են մնալ իրենց պապի քաղաքում և ստեղծում նոր՝ ապագայի քաղաքը, որը բնակեցնում են կամավորներով, տե՛ս Dumézil, 1994, 119-120: Սրան պետք է ավելացնել օսական և հռոմեական երկվորյակների առասպելների ընդհանրությունը (ըստՎ. Աբաևի)՝ առաջիններին սնուցում է էգ գայլը, իսկ երկրորդների հոր անունը կարելի է մեկնաբանել որպես «Գայլ», տե՛ս հատկապես Абаев, 1945, 30-33, Абаев, 1965, 86-92: Թեև Դյումեզիլը ավելացնում է, որ հայ-հռոմեական իր նշված ընդհանրությունները բնորոշ չեն մյուս հնդեվրոպական երկվորյակներին և չեն կարող համահնդեվրոպական համարվել, բայց հայ-հռոմեական, հայ-օսական և օս-հռոմեական բացառիկ ընդհանրությունները ակնարկում են նրանց ծագումը մեկ հիմքից: Դա է ակնարկում նաև Հռոմի առաջին արքաների և հայկական ու օսական տոհմերի հիշյալ շարքերի նմանությունը:

42 ԱՀ, 9, էջ 118-119, ՍԾ, հ. Բ 1, էջ 229, 235, հ. Բ 2, 645, 658:

ղը՝ Սաթենիկի: Սոսլանը թաղված է կենդանի և ժամանակին երբեմն դուրս է եկել նարթերին օգնելու համար: Ադըղական ավանդույթում Սոսլանի կրկնակը՝ Սոսրուկոն, չի մեռնում, այլ կենդանի պահվում է հողում, որտեղից, ինչպես Արտավազդը, ձգտում է ազատվել, ընդ որում, նրա գալուստը, ինչպես Արտավազդի դեպքում, պիտի հանգեցնի աշխարհի կործանման (կդադարի երկրի պտղաբերությունը)[43]:

Հայ-օսական մի ընդհանրություն է և առանձին ճյուղ կազմող մեծագույն հերոսների՝ ամպրոպի աստծու վիպական տարբերակների՝ Դավթի և Բաթրազի ցիկլերի գոյությունը: Բացի այլ բնորոշ ընդհանրություններից, էական է այդ կերպարների բարձր բարոյական նկարագիրը՝ ազնվաբարո, բարի, անբասիր ասպետներ, որով նրանք նշանակալիորեն տարբերվում են էպոսների կրտսեր սերնդի մյուս մեծ հերոսներից՝ Փոքր Մհերից և Սոսլան/Սոզըրկոյից[44]: Այս զուգահեռը հարյուր տոկոսանոց չէ: Բաթրազն ունի նաև Փոքր Մհերին բնորոշ հատկանիշներ (աստվածամարտիկ է): Կա նաև մի էական տարբերություն՝ Դավիթը Սասունի մեծ հերոսների ժառանգն է ուղիղ գծով՝ նա որդին է Մեծ Մհերի և հայրը Փոքր Մհերի, իսկ Բաթրազը որդին է Ուրըզմագի երկվորյակ եղբայր Խամըցի, որը երկրորդական մի կերպար է:

Այսպիսով, հայկական և օսական, որոշ չափով նաև ադըղական էպոսների կառույցները շատ առումներով համընկնում են: Ընդ որում, նմանությունների մի մասը պայմանավորված է ընդհանուր ծագմամբ (հայկական և օսական հերոսների շարքերը), մյուսը՝ ազդեցություններով (Սաթենիկ / Սաթանայի կերպարը, ոչ հնդեվրոպական կապերը): Նույնիսկ կարելի է որոշ չափազանցությամբ ասել, որ «Վիպասանքի» և օսական էպոսի հերոսների շարքի կառուցվածքային նմանությունն այնքան մեծ է, որ եթե վերջինս օսական և օսերեն չլիներ, այն կարելի էր միավորել հայկականների հետ, որպես «Վիպասանքի» ժողովրդական մի ուշ տարբերակ (թեև այլ հատկանիշներով դրանք նշանակալիորեն տարբերվում են): Մնացած կովկասյան էպոսները թեև ձևավորվել են ալանական-օսական ավանդույթի ուժեղ ազդեցությամբ, բայց և այնպես առավել հեռու են հայկականից: Նրանք որոշակի փոփոխություններ են կրել, ըստ իրենց բնիկ ավանդույթների՝ օրինակ, աբխազական նարթերի տոհմի կառուցվածքը միանգամայն այլ է՝ Սաթանեն ու նրա հարյուր որդիները, և հանդես է բերում այնպիսի «մայրիշխանական» տիպի վաղնջականություն, որը շատ տարբեր է օսականից և ադըղականից: Վայնախյան ավանդույթներում ևս հերոսների ծննդաբանական շարքը լավ չի արտահայտված, և սերունդների նման հաջորդականություն չի նկատվում:

Մոտիվներ

1. Հերոսների մայրը

Կապը ջրի հետ. «Սասնա ծռերում» հերոսներին ջրային ծագում է վերագրվում՝ երկվորյակներ Սանասարը և Բաղդասարը ծնվում են իրենց մոր՝ Ծովինարի (հմմտ.

---

43 Дюмезиль, 1990, 84-90, КФ, 30-33, НКЭ, 137.

44 Մհերի վերաբերյալ այս համատեքստում տե՛ս Եղիազարյան, 1999, 175 հտն., Սոսրուկոյի վերաբերյալ՝ Бербеков 2005:

ծով) խմած մեկ ու կես բուռ ջրից, իսկ Սանասարը հաճախ կոչվում է «ծովային» (շեշտվում է նաև Դավթի և մյուս հերոսների կապը ջրի հետ): Օսական էպոսի երկրորդ երկվորյակների (Ուրըզմագի և Խամըցի) մայրը ջրային աստվածության՝ Դոնբետտըրի դուստրն է: Կապը ջրի հետ մշտական է՝ այլ մեծ հերոսներ ևս ամուսնանում են ջրային աստվածության աղջիկների հետ, և ծնված երեխաները (Բաթրազը, Սոսլանը, Ուրըզմագի անանուն որդին) մանկությունն անցկացնում են ջրային թագավորությունում[45]:

Գետափնյա արկածը. «Վիպասանքում» Արտաշես արքան, ձիով անցնելով Կուր գետը, մյուս ափից օղապարանով բռնում և փախցնում է ալանական արքայադուստր Սաթենիկին, որը դառնում է Արտաշեսի կինը և նրա որդիների մայրը: Կովկասյան էպոսներում Սաթանա/Սաթանեին գետի մյուս ափին տեսնում է անդրաշխարհիկ մի կերպար, հաճախ նարթերի հովիվը, որն արձակում է իր «նետը» Սաթանայի ուղղությամբ: Նետի թռիչքն ուղեկցվում է փոթորկով, ամպամածությամբ, մառախուղով, որոտով, կայծակով և երկրաշարժով[46]: Այն դիպչում է մի ժայռի/քարի, որի վրա առաջանում է Արտավազդին համապատասխան հերոսի սաղմը (Սոսլան, Սոսրուկո, Սասրըկվա ևն. որոշ պատումներում այդ «նետ»-սերմից հերոսուհին ինքն է հղիանում): «Սասնա ծռերում» այս մոտիվին համապատասխանում է Ծովինարի հղիացումը ծովափնյա ժայռից բխող աղբյուրի ջրից:

Հերոսուհու տենչանքը. Սաթենիկը սիրահարված էր «վիշապազուն» Արգավանին, որին և «տենչում էր» (Խորենացի, Ա.Լ), և նրա որդի Արտավազդին վիշապներն իբր փախցնում և տեղը դև են դնում (Խորենացի, Բ.ԿԱ): Այստեղից կարելի է եզրակացնել, որ վիշապազուն Արգավանն է հենց «վիշապային» Արտավազդի հայրը[47]: Իսկ աբխազական էպոսում Սաթանեյը երազում տենչում էր նարթերի հովվին, Սասրըկվայի հորը[48]:

Հերոսի հոր վերաբերյալ տեղեկություն տալը. «Սասնա ծռերի» մի տարբերակում հերոսն իր հոր զենքերի մասին մորից տեղեկություն կորզելու համար նրա ձեռքը պահում է տաք ավազի մեջ: Սասրըկվան, պարզելու համար իր ծնունդի մանրամասները, մոր ձեռքը պահում է տաք շիլայի մեջ[49], իսկ Բաթրազը, պարզելու համար իր հորը սպանողներին, սպառնում է շիկացած երկաթով այրել Սաթանայի կուրծքը[50]:

Ինցեստի մոռացումը. Օսական էպոսում Սաթանայի և նրա եղբայր Ուրըզմագի ինցեստային ամուսնության խայտառակությունը, Սաթանայի նշած եղանակով, պիտի մոռացվեր երեք օրում: Նման մի պատմություն է պատմվել Վանի շրջանի հայերի մեջ[51]:

45 Նարթերի՝ ջրերի հետ ունեցած կապի մասին տե՛ս Абаев, 1945, 34:

46 Տե՛ս, օրինակ, ПНС 1988, 32, Инал-ипа, 1977, 15, Ардзинба, 1985, 139:

47 Արտավազդի վիշապային բնույթի վերաբերյալ տե՛ս Աբեղյան, Ա, 147-148:

48 ПНС 1988, 29.

49 ԱՀ IX, 126-127, Инал-ипа 1977, 17, прим. 17:

50 Абаев, 1945, 60.

51 Дюмезиль, 1976, 251.

2. Երկվորյակային կերպարներ

Երկվորյակների երկու սերունդ. Երկվորյակների կերպարները հայկական և օսական էպոսների բնորոշ առանձնահատկություններից են: «Սասնա ծռերի» որոշ տարբերակներում ևս, ինչպես նշվել է, հանդես են գալիս երկվորյակների երկու սերունդ, ինչպես օսականում է: Մեծ հերոսներից Դավիթը, այդ դեպքերում, երկվորյակային կերպար է, ինչպես Ուրըզմագը: Հետաքրքիր է, որ «Վիպասանքում» էլ, կարծես, հերոսների տոհմաբանությունը՝ երկվորյակներ, մեծ հերոս, վերածնվող հերոս, կրկնվում է երկու անգամ: Նույն բանը թերևս ավելի թաքնված կերպով առկա է Հայկյանների ավանդության մեջ, ուր ներկայացված է հերոսների յոթ սերունդ: Այսինքն՝ երկվորյակների երկու սերունդը բնորոշ է նաև հայկական ավանդույթին:

Եղբայրներից մեկի ծովը մտնելը. «Սասնա ծռերում» Սանասարը մտնում է ծովը/ լիճը, այնտեղ ձեռք բերում իր ձին և զենքերը, իսկ օսական էպոսում Ախսարթագը (երբեմն՝ Ախսարը) մտնում է ջուրը և այնտեղ գտնում իր կնոջը՝ նարթերի տոհմի ապագա մորը[52]: Այս դրվագը հայտնի է նաև աղըղական տարբերակով[53]:

Եղբայրների՝ մեկը մյուսին օգնության հասնելը. Սանասարը իջնում է Բաղդադի դաշտը՝ Ախմախու սարի ստորոտը, որտեղ գտնում է հարբած ընկած Բաղդասարին, որին թշնամիները գուրզերով փորձում էին սպանել: Սանասարը կոտորում է Բաղդադի մարդկանց և փրկում իր եղբորը: Օսական էպոսում Ախսարթագն իջնում է ստորերկրայք և տեսնում, որ բյենագները (հակառակորդների դաս) Ախսարի վրա նետեր են արձակում ու թրերով հարվածում նրան: Ախսարթագը կոտորում է նրանց և ազատում իր եղբորը[54]:

Եղբայրների կռիվը. Երկվորյակների կռիվը աշխարհի ժողովուրդների առասպելներում լայնորեն տարածված մոտիվ է[55]: Հայկական և օսական էպոսներում այն հանդես է գալիս նման համատեքստերում՝ եղբայրներից մեկի ապագա կնոջ պատճառով. Սանասարն ու Բաղդասարը՝ Դեղձուն ծամի, իսկ Ախսարն ու Ախսարթագը՝ ծովային աղջկա[56]:

3. Ամպրոպի աստծու կերպարը

Ամպրոպային հերոսը. «Սասնա ծռերում» հերոսների տոհմի հիմնադիրը՝ Սանասարը, որը ծովի ընդերքում գտնում է իր ձիուն և կայծակնային թուրը, հանդես է գալիս որպես հին ամպրոպի աստծու վիպականացած տարբերակը[57]: Մյուս հերոսները ևս իրենց սխրագործությունները կատարում են այդ թրով, հատկապես Դավի-

52 Այս զուգահեռի վերաբերյալ տե՛ս Dumézil, 1994, 120-121, Դալալյան 2004, 84:

53 Colarusso 2002, 12-15: Մյուս կողմից, Սանասարի՝ ծովում իր ձին գտնելու մոտիվը զուգահեռ ունի հնդկական առասպելաբանության մեջ, որտեղ ամպրոպի աստված Ինդրայի (նույնպես երկվորյակային կերպար, Ագնիի եղբայրը) ձին է, որ ունի ծովային ծագում, ինչը ցույց է տալիս մոտիվի հնդեվրոպական կապերը, տե՛ս Петросян, 2007, 38-39:

54 Դալալյան, 2004, 85:

55 Տե՛ս, օրինակ, Абрамян, Демирханян, 1985.

56 Դալալյան 2004, 85:

57 Աբեղյան Մ, 414, Աբեղյան Է, 538-539:

քը, էպոսի մեծագույն հերոսը, որը նույնպես պետք է դիտվի որպես այդ աստծու մեկ այլ վիպական դրսևորումը: Օսական էպոսում ամպրոպի աստծու վիպական կերպարն է Բաթրազը, էպոսի մեծագույն հերոսը[58]: Նրա թուրը ևս կայծակնային զենք է (տե՛ս ստորև): Հատկանշական է և Դավթի ու Բաթրազի մեկ այլ, արդեն նշված ընդհանրությունը՝ ասպետականությունը:

Հերոսի կայծակնային զենքը. Սասունի հերոսների զենքն է «Թուր կեծակին»՝ որը երբեմն հիշվում է որպես պատրաստված երկնքից իջած «կայծակի քարից», իսկ կովկասյան հերոսների թուրը պատրաստվում է հատուկ երկաթից՝ «կայծակնային լիպքից»[59]: Արևմուտքում երևայող կայծակի ժամանակ օսերը ասել են, թե դա Բաթրազի թրի փայլն է, որը Սև ծովից դուրս է նետվում չար ոգիներին ոչնչացնելու համար[60]:

Հերոսի թուրը ծովը նետելը. Բաթրազի մահվան ժամանակ նրա թուրը ծովն են նետում, ինչի հետևանքով փոթորիկ է առաջանում: Նույն սյուժեն կա հայկական մի լեգենդում, ընդ որում, թուրը համապատասխանում է Սասունի հերոսների «թուր կեծակիին»[61]:

4. Քարից (վերա)ծնվող հերոսը

Ծնունդը քարից. Կովկասյան մեծ հերոսները՝ Սոսլան, Սոզըրկո (երբեմն՝ նաև Բաթրազ, Սոսրուկո, Սասրըկվա, Սեսկա Սոլսա ևն) ծնվում են բեղմնավորված ժայռից/ քարից[62]: Հայկական վիպական ավանդույթում նման հերոսներ չկան. սրանց համապատասխանում են ժայռի մեջ փակված հերոսները: Հայկական համապատասխան կերպարները՝ Արտավազդը և Փոքր Միհրը, փակվում-բանտարկվում են ժայռի մեջ, որտեղից և սպասվում է նրանց երկրորդ գալուստը՝ վերածնունդը:

Բայց, բեղմնավորված քարից/ժայռից ծնվող հին դիցաբանական կերպարները՝ Ուլլիկումմին և Միթրան, պատմության մեջ առաջին անգամ հիշվում են հենց Հայաստանում և հարակից տարածքներում (տե՛ս ստորև): Հատկապես կարևոր է Միթրայի (= Միհր/ Մհեր)՝ ժայռից/քարից ծնունդը («Petrogenes Mithra», «petra genetrix»), ինչը հայկական էպոսում արտացոլվել է Փոքր Մհերի՝ ժայռից վերածննդի մոտիվում: «Սասնա ծռերում» ժայռի աղբյուրի բեղմնավորող ջրից սերված երկվորյակ Սանասարն ու Բաղդասարը, որոշ առումով, նույնպես համապատասխանում են «քարից ծնվող» հերոսին:

Սև քարը/ժայռը. Աղըղական հերոսին ծնող քարը ենթադրվում է սև (ինչպես և ինքը՝ հերոսը), ինգուշական տարբերակում՝ կապույտ, որը նույն «մուգ, թուխ» հատկանիշի մի դրսևորումն է[63]: Արտավազդը փակվում է Մասիսում (որտեղից պիտի վե-

58 Дюмезиль 1990, 14 слл.

59 Աբեղյան, Մելիք-Օհանջանյան 1951, 839, Джапуа 2003, 50:

60 Абаев, 1945, 64.

61 Աբեղյան, Մելիք-Օհանջանյան, 1951, 840, Ղանալանյան, 1969, 288-290, հմմտ. Дюмезиль, 1990, 66-70 և Ահյան, 1998, 195-196, Դալալյան, 2004, 84: Օսական նյութի մասին, սկյութական և հնդիրանական համատեքստում, տե՛ս Дарчиев, 2005:

62 НЭОН, 156-161, Ардзинба 1985, Далгат 1972, 134-137.

63 Ардзинба, 1985: 158-159, Ардзинба, 1988: 271.

ռածնվի), որը ժողովրդի մեջ կոչվել է «Սև սար»[64]: Սասունը ևս, հայոց մյուս մեծ էպոսի հայրենիքը, կառույվում է «Սև սարում»[65]: Մեծ Միերի հակառակորդներից Սպիտակ դևը, որից նա խլում է իր կին Արմաղանին, նույնպես կապված է Սև սարի հետ: Ընդհանրապես, Սև սար/ժայռը մշտապես հիշվում է մեր տարածաշրջանի էպոսներում: Օսական էպոսում Սև սարի տիրակալն է հերոսների հակառակորդ Սայնագ ալդարը, որի անունը, ըստ մի կարծիքի, նշանակում է «Սև ժայռի տեր»[66] (նրա աղջկա հետ ամուսնանում է մեծ հերոսներից մեկը): Ինչպես ասվեց, քարից ծնվելու մոտիվը բնորոշ է փռյուգական Ատտիսի և Ագդիստիսի առասպելներին: Հատկանշական է, որ Ագդիստիս-Կյուբելեի սիմվոլն էր մի սև քար, որը մ.թ.ա. 204 թ. տեղափոխվեց Հռոմ[67]:

Սև հերոսը. Սև քարից ծնվող հերոսը ևս՝ հատկապես Սոսրուկոն, սև է և տեքստերում մշտապես «սև տղամարդ» է անվանվում՝ նրա մարմինը պատկերացվել է սև երկաթից[68]: «Սասնա ծռերում» որպես «սև հերոս» հանդես է գալիս Սանասարը (Սև սարի էպոնիմը), որը համեմատվում է սև ամպի հետ[69]:

Ժայռի մեջ զնդանված/շղթայված հերոսը. Այդպիսիք են Արտավազդը և Փոքր Միերը. այս համատեքստում նրանց «իսկական» զուգահեռներն են վրացական Ամիրանին, օսական Ամրանը, աբխազական Աբրսկիլը, ադըղական Նասրանը, աբազական Դաշկալը: Սրանցից առաջինները առանձին, ոչ նարթական էպոսների գլխավոր հերոսներն են, իսկ մյուսները՝ լեգենդների հերոսներ: Այս հերոսները հակադրվում են աստծուն, ինչպես Պրոմեթևսը Զևսին, և կարող են բնութագրվել որպես *աստվածամարտիկ կերպարներ*: Կովկասյան «քարից ծնվող» հերոսների մասին ևս, ինչպես տեսանք, ասվում է, որ նրանք թաղված են կենդանի և ձգտում են դուրս գալ, իսկ երբեմն էլ դուրս են եկել գերեզմանից: Պետք է նշել նաև, որ այս կովկասյան հերոսները հանդես են գալիս որպես Սաթանա/Սաթանեյի առավել աչքի ընկնող որդիներ, ինչպիսին է Արտավազդը՝ Սաթենիկի առավել աչքի ընկնող որդին: Այստեղ համադրվում են հերոսների ծնունդը և վերածնունդը, երկուսն էլ ժայռից կամ քարից, և այս երկու կերպարներին բնութագրող մոտիվը կարելի է ներկայացնել մեկ անվանումով՝ *հերոսի (վերա)ծնունդը սև քարից/ժայռից*. Այս կերպարները, անկասկած, միասնական ծագում ունեն: Ժայռից/քարից ծնվող հերոսի նախատիպը (արքետիպը) հիմք է դրել երկու կերպարի՝ քարից ծնված և քարի/ժայռի մեջ պարփակված և այնտեղից ազատվելու ձգտող հերոսների (թերևս նաև այս հանգամանքով է պայմանավորված «Սասնա ծռերում» երկու Միերների գոյությունը):

Դավ խնջույքի ժամանակ. Արգավանը դավադրություն է կազմակերպում ի պատիվ Արտաշեսի տված ճաշի ժամանակ: Արտաշեսի որդիները, կասկածելով Արգավանին, հենց խնջույքի ժամանակ քաշում են նրա ալևոր մազերը, ապա մեծ վնաս-

64 Աբեղյան, Ը, 185 հտն.:

65 Աբեղյան, Ա, 333, Աբեղյան Ը, 22:

66 Այս հերոսի անվան եղած ստուգաբանությունների վերաբերյալ տե՛ս Гуриев, 1971, 16-17:

67 Տե՛ս, օրինակ, Ирмшер, 1989, 260.

68 Տե՛ս, օրինակ, КФ, 15, 23, 24, 29, НАГЭ 199, 200, 215, Ардзинба, 1985, 158-159, Ардзинба, 1988, 271, Бербеков, 2005:

69 Աբեղյան Ա, 417.

ներ պատճառում նրան, իսկ Արտավազդը, ի վերջո, սպանում է Արգամ/ Արգավանին և վերացնում նրա տոհմը (Խորենացի, Ա.Լ, Բ.ԾԱ): Օսական էպոսի մի դրվագում նարթերը, որոնք հոգնել էին ծեր Ուրըզմագին ենթարկվելուց, նրան հրավիրում են խնջույքի, որպեսզի հարբեցնեն և սպանեն: Հորեղբորն ազատում և դավադիրներին սպանում է Բաթրազը[70]:

Լուսաստղի (Վեներա) նետահարումը. Դավիթը կամ Փոքր Միհերը նետահարում են Պարոն Աստղիկին, որի անունը նշանակում է «Լուսաստղ, Վեներա մոլորակը», ինչպես Սասրըկվան նետահարում՝ յած է գյում Լուսաստղը[71]:

Կռիվը հրեշտակների դեմ. Փոքր Միհերը ժայռում փակվելուց առաջ կռվում է աստծու հրեշտակների դեմ: Սա «աստվածամարտիկ» հերոսի (Ամիրանիի և մյուսների) մի բնութագիրն է, որը բնորոշ է նաև Բաթրազին[72]:

Հերոսի անմահությունը. «Սասնա ծռերում» Դավիթն անիծում է Փոքր Միհերին անմահ և անժառանգ մնալ: Նույնպես անմահ և անժառանգ է Արտավազդը, որը ձգտում է ազատվել Մասիսի իր քարանձավից, և նրա կրկնակները՝ Ամիրանին, Ամրանը, Աբրսկիլը և մյուսները: Անմահ են, փաստորեն, նաև կովկասյան «քարից ծնվող» հերոսները՝ հատկապես օսական Սոսլանն ու աղըղական Սոսրուկոն, որոնք թաղվում են կենդանի[73]:

Հերոսի՝ ժայռից/գերեզմանից դուրս գալը. Արտավազդը ձգտում է ազատվել և աշխարհին վերջ տալ: Փոքր Միհերը երբեմն, մեծ տոներին, դուրս է գալիս Ագռավու քարից և համոզվելով, որ աշխարհը դեռ նույնն է, վերադառնում իր քարանձավը՝ զնդանը (նա պիտի դուրս գա, երբ աշխարհը ավելի պտղաբեր դառնա): Այս երկու հերոսները խորհրդանշում են մեկ նախնական արքետիպի երկու՝ բայսական (որն ավելի հին է)[74] և դրական տարբերակները: Այս մոտիվը համարյա նույնությամբ կա Ամիրանիի և Աբրսկիլի վեպերում, իսկ նարթական էպոսներում «քարից ծնվող» հերոսները ևս երբեմն դուրս են գալիս իրենց գերեզմաններից, ընդ որում, Սոսրուկոյի դուրս գալը, ինչպես նշվել է, կնշանակի աշխարհի պտղաբերության ավարտը: Այս համեմատությունը ցույց է տալիս, որ Արտավազդի՝ աշխարհին տիրելը ևս պիտի խորհրդանշեր պտղաբերության վերացումը:

Վերակենդանացումը (ազատումն անդրաշխարհից) շների լիզելու միջոցով. Արա Գեղեցիկին վերքերը լիզելով պիտի վերակենդանացնեին շնային ծագում ունեցող առասպելական արալեզները. նույնը ասվում է և սպարապետ Մուշեղ Մամիկոնյանի մասին (Փավստոս Բուզանդ, V.36): Աբխազական մի էպիկական պատումում Ասլան անունով հերոսին նույն կերպ՝ լիզելով վերակենդանացնում են նրա շները[75]:

70 Այս զուգահեռի մասին տե՛ս Дюмезиль, 1976, 54-55, Абаев 1945, 43-44:

71 Հարությունյան, 1999, Инал-Ипа, 1977, 18, Джапуа, 2003, 52:

72 Абаев, 1945, 61.

73 Այս հերոսների անմահության համեմատությունն Արտավազդի կրկնակների նույն հատկանիշի հետ տես Джапуа, 2003, 142-143:

74 Abrahamian, 2006.

75 Петросян, 2002, 96-97.

Այս մոտիվը Արտավազդի և նրա զուգահեռների սյուժեներում (Ամիրանի, Աբրսկիլ) վերափոխվել է հերոսի շների կողմից նրա շղթաները լիզել-մաշեցնելուն: Այսինքն՝ մի դեպքում շները վերադարձնում են հերոսին մահվան աշխարհից նրա վերքերը լիզելով առողջացնելու, իսկ մյուսում՝ նրա կապանքները լիզելով մաշեցնելու միջոցով:

Կապը դարբնության հետ. Արտավազդը շղթայված է Մասիսի վիհում և, որպեսզի շղթաներն ամրանան, և նա չազատվի զնդանից, դարբինները մուրճերով զարկում են իրենց սալերին (Խորենացի, Բ.ԿԱ. այս մոտիվը նույնաբար կա վրացական Ամիրանիի էպոսում): Կովկասյան հերոսների (Սոսրուկո, Սասրըկվա, Բաթրազ) մարմինը պողպատյա է և նրանց, ծնվելուց հետո, կոփում է նարթերի դարբինը, որը նարթական էպոսի կարևոր կերպարներից է: Ընդհանրապես, դարբնությունը հյուսիսարևմտակովկասյան ժողովուրդների մեջ մեծ ծիսա-առասպելաբանական հիմքեր ունի:

Վերևում, առանց լիակատար լինելու հավակնության, նշվեցին հայկական և կովկասյան մի քանի ընդհանուր վիպական մոտիվներ[76] (ընդ որում, հատուկ շեշտվեց վերջին՝ տարածաշրջանին բնորոշ վիպական հերոսների՝ քարից ծնվող կամ ժայռից վերածնվող կերպարների ընդհանրությունները): Սրանց մի մասը հատուկ է մի քանի կովկասյան ավանդույթների, մյուսները՝ միայն մեկ, մեկ այլ մասը համեմատության մի կողմում՝ Հայաստանում կամ Կովկասում հայտնի են էպոսներից, իսկ մյուսում՝ գրանցված են որպես անկախ լեգենդներ: Բերված մոտիվների մի մասը զուգահեռներ ունի Վրաստանում (Ամիրանի) և այլ ավանդույթներում (հմմտ. Ինդրայի ձիու մասին ասվածը), իսկ մյուսն առանձնահատուկ է, թեև նույնպես երբեմն ի հայտ են գալիս այլ զուգահեռներ, ինչպես «գետափնյա արկածը» Բուլղարիայում[77], քրի՝ ջուրը նետելը՝ Բրիտանիայում[78] (որոնք երկուսն էլ պիտի բացատրվեն օսերի նախնիների՝ ժամանակակից Հարավային Ռուսաստանի և Ուկրաինայի տարածքները զբաղեցնող սկյութա-սարմատական ցեղերի, որոնք մ.թ.ա. առաջին հազարամյակում նաև Հայկական լեռնաշխարհ էին հասել, ազդեցությամբ): Ինչևէ, հայ-կովկասյան ընդհանրությունները, կարելի է ասել, առանձնահատուկ են: Մոտիվների մի նշանակալի մասը զուգահեռներ չունի Վրաստանում[79], որը կարող էր միջնորդ լիներ Հայաստանի և Կովկասի միջև, այսինքն՝ հետևանք է ուղղակի՝ Վրաստանի միջոցով չմիջնորդավորված կապերի:

Անուններ և կերպարներ

Ազդեցությունների ուղղության համար լավ ցուցիչներ են հերոսների անունները, որոնց ստուգաբանությունը և պատմական կապերը կարող են պարզել, թե որ ավանդույթում են սկզբնապես եղել դրանք:

76 Որոշ այլ ընդհանուր մոտիվների վերաբերյալ, հատկապես էպոսների առաջին՝ առավել վաղնջական երկվորյակային ճյուղերում, տե՛ս Դալալյան, 2004:

77 Պետրոսյան, 1997, 112:

78 Дюмезиль, 1990, 66-70.

79 Վրացական էպոսի մոտիվների վերաբերյալ տե՛ս Чиковани, 1966:

Սաթենիկ. Առաջին իսկ հայացքից աչքի ընկնող և առաջինը նկատված ընդհանրությունը, ինչպես ասվեց, հայոց Սաթենիկի և կովկասյան Սաթանա/Սաթանեի անունների նմանությունն է: Ընդ որում, Սաթենիկը հանդես է գալիս որպես ալանական արքայադուստր, իսկ աբխազական որոշ տվյալներով Սաթանեյ գուաշան ծագումով Հայխուզ տոհմից էր[80], որն, ըստ աբխազ հայագետ Գ. Գունբայի, պետք է կապված լինի *հայ* ցեղանվան հետ: Այսինքն՝ եթե հայոց մեջ Սաթենիկը ալանուհի էր համարվում, ապա աբխազների մոտ նրան, հնարավոր է, որ հայկական ծագում է վերագրվել[81]:

Սաթանայի անունը հստակ չի ստուգաբանվում օսերենով և կովկասյան լեզուներով[82]: Մինչդեռ Սաթենիկի անունը հայերենում միանգամայն թափանցիկ է թվում՝ *սաթ* արմատից, Նազենիկ, Արփենիկ, Վարսենիկ անունների նմանությամբ: Հ. Աճառյանը, բերելով այս հնարավորությունը, հիշում է, որ Սաթենիկը ալանական արքայադուստր է (այսինքն՝ ոչ հայ)[83]: *Սաթ* բառը հայերենում պարզ ստուգաբանություն չունի, բայց այն ակնհայտորեն հին է և կարող էր գոյություն ունենալ արդեն վաղնջական հայերենում: Սաթենիկ / Սաթանայի այս մեկնաբանությունը կքննարկվի ստորև:

Հնարավո՞ր է պատկերացնել մի երկրի թագուհու՝ մեկ այլ ավանդույթում առասպելական կերպար դառնալը: Ներկայացնենք հետևյալ պատմական զուգահեռը: Շամուրամմատը, որն իրական պատմական թագուհի էր Ասորեստանում, առասպելականանալով վերածվեց Շամիրամի վիպական մեծ կերպարին ասորեստանցիների հակառակորդների և հարևանների՝ պարսիկների, հայերի և այլոց մեջ, ուր նրան են վերագրվել այն բոլոր նշանակալի հին կառույցները, որոնց ծագումը մոռացվել է[84] (օրինակ, նույնիսկ Դարեհ I-ի բեհիստունյան արձանագրությունն Իրանում, իսկ հայոց մեջ՝ նշանավոր ուրարտական հուշարձանները, այսինքն՝ նա հանդես է գալիս որպես հնագույն Հայաստանի այդ հզոր թագավորության էպոնիմ): Ավելին, հայոց մեջ Շամիրամը փոխարինել է հին դիցուհուն՝ Աստղիկին: Ալանները բազմիցս արշավել են Հայաստան, և հայոց արքայի՝ ալանուհի կին ունենալու փաստը ավելի պիտի խթաներ համապատասխան պատկերացման ձևավորումը (Աստղիկի, Շամիրամի և Սաթենիկի մասին տե՛ս և ստորև): Իսկ պատմական ալանուհի թագուհին հայկական ավանդույթում իր մեջ է ներառել ալանական հին դիցուհու կերպարի որոշ տարրեր (Հայաստանում հաստատված ալանների միջոցով): Կովկասյան «քարից ծնված» հերոսի մայր դիցուհին թերևս համադրվել է հայաստանյան համապատասխան կերպարի հետ, ինչի հետևանքով և ձևավորվել է ալանական ծագումով, բայց հայկական անունով հայոց թագուհու՝ Սաթենիկի կերպարը:

80 Инал-Ипа, 1977, 72.

81 Այս մասին տե՛ս Петросян, 2002, 181:

82 ИЭСО, III, 39-40, հմմտ. Гуриев, 1991, 32: Ավելի նոր ստուգաբանությունների մասին տե՛ս Челахсаев, 2007:

83 ՀԱԲ IV, 9, 342-343:

84 Շամիրամի մասին այս համատեքստում տե՛ս, օրինակ, Боржак 1978:

Արգավան. «Վիպասանքում» Արգավանը վիշապազունների առաջնորդն է, որին սիրահարվում է Սաթենիկը: Ինչպես տեսանք, թեև ուղղակի չի ասվում, բայց, դատելով պատումի տրամաբանությունից և այլ վիպական զուգահեռներից, Արգավանը պիտի լիներ «վիշապային» Արտավազդի իսկական հայրը: Հետագայում Արգավանը սպանվում է հենց Արտավազդի կողմից: Համարյա նույնական անունով մի հերոս՝ Argwana, ռուսերեն տեքստում՝ Аргуанэ, Аргун, երբեմն՝ Аргунэ, Аргонеж, հանդես է գալիս աղըղական պատումներում որպես մեծ ու հզորագույն մի այր, նարթ կամ նարթերի հակառակորդ[85]: Շեշտվում է, որ նա խոզապահ է և ունի անթիվ խոզեր: Նա նույնիսկ ոտքով, իր ձիուն շալակած, կարողանում է մյուս ձիավոր նարթերից շուտ հասնել իշխանուհի Սաթանայի գյուղը և, առևանգելով, ամուսնանալ նրա հետ: Այս տարբերակում նա է Սոսրուկոյի հայրը: Մեկ այլ տարբերակում նա բռնաբարում է Սաթանային, ինչի հետևանքով ծնվում է նարթերի մեծ հերոսներից մեկը (Շեբատեոնկուոն): Հետագայում նա պատժվում՝ սպանվում է: Հատկանշական է, որ այս պատումում հանդես է գալիս մի հայ, որը կարողանում է հաշվել նրա անթիվ խոզերին և նրան դաշնակից դարձնել նարթերին:

Աբխազական և աբազական պատումների մեծ մասում Արտավազդին համապատասխան հերոսի՝ Սասրըկվայի հայրը կոչվում է Արջխոու, Երչխոու, Նարջխոու կամ նման մի անունով (վերջինս նախորդների՝ *նարթ* ձևի նմանությամբ ստեղծված տարբերակն է), որոնք կարող են պատկերացվել Արգավան անվան քմայնացած գ-ով ձևեր (հմմտ. Արգաւան և Արջեւան ձևերը որպես նույն անվան տարբերակներ, ըստ Աճառյանի)[86]:

Ըստ Տ. Դալալյանի, Արգավանի հիշողությունը թերևս պահպանվել է օսական վեպի՝ խնջույքի ժամանակ Ուրըզմագին դավելու դրվագում, միանգամայն համապատասխան «Վիպասանքի»՝ Արտաշեսին դավելու դրվագին[87], ուր Արգավանին համապատասխանում է Ալագյան տոհմի Ումարը: Օսական պատումի հերոսի անունը և տոհմանվան մեջ r > l բնորոշ անցումը ցույց են տալիս, որ դրանք կարող էին կապարվել-վերաիմաստավորվել «Վիպասանքի» Արգավան մարդու հիմքի վրա[88]:

Արգավան անունն, ըստ ուսումնասիրողների, պարզորոշ իրանական է, ընդ որում, հերոսին էլ հենց իրանական՝ մարական ծագում է վերագրվում: Խորենացու մոտ Արգավանը համարվում է պատմական մի դեմքի՝ Արգամի առասպելականացած տարբերակը, ընդ որում, այս վերջին անունը լավ չի ստուգաբանվում: Այն հիշեցնում է ազգածին ավանդության հայ նահապետների *-ամ*-ով վերջացող անունները՝ Արամ, Գեղամ. այդ նույն ազդեցությամբ ձևափոխվել են նաև նրանց հակառակորդների անունները՝ Բարշամ, Շամիրամ, որոնք ծագում են օտարալեզու Բաալ Շամին

85 Արգվանային հիշող պատումները տե՛ս Дячков-Тарасов, 1902, Гадагатль, 1967, 273-278, Colarusso, 2002, p. 34-43, 57. Ժ. Դյումեզիլը Արգունի կողմից Սաթենային փախցնելը համեմատում է Արտաշեսի՝ Սաթենիկին փախցնելու հետ (հղվում է ըստ Абаев, 1945, 42): Այս հերոսի՝ Արգավանին նույնացնելու վերաբերյալ տե՛ս Russell, 2006:

86 ՀԱՆԲ I, 271, 301. տե՛ս և Russell, 2006, 138-139:

87 Дюмезиль, 1986, 54-55.

88 Դալալյան, 2002, 210:

և Շամմուրամատ ձևերից: «Վիպասանքում» վիշապազունների առաջնորդի անվան *արգ-* արմատը առասպելաստեղծ մի համալիր է առաջացնում, որը ռեզոնանսի մեջ է մտնում էպոսի մյուս գլխավոր «վիշապային» կերպարի՝ Արտավազդի հետ, որն «արգելեալ» է Մասիսի վիհում[89]: Արգավանը «Վիպասանքի» առանցքային բացասական կերպարն է, վիշապազունների առաջնորդը, ըստ էպոսի ժամանագրության՝ վերագրված մ.թ.ա. երկրորդ դարին (ավանդված V դարից), իսկ Կովկասում Արգվանան հանդես է գալիս միայն էպիզոդիկ կերպով, աղղական ավանդույթում[90]:

Արտավազդ. Օսական ավանդույթում հայտնի այս անունը հայտնի է երկու տարբերակով՝ Art'awəz և Art'awaz. Այս հերոսը մեխերով գամված է լուսնին և որպեսզի նա չազատվի ու կործանի աշխարհը, դարբինները պետք է հարվածեն իրենց զնդաններին (այսինքն՝ շատ առումներով նույնական է Արտավազդին, որի՝ զնդանված մնալու համար դարբինները հարվածում էին իրենց զնդաններին): «Վիպասանքի» հերոսների՝ հայոց արքաների անունները մեծ մասով իրական-պատմական են՝ Երվանդ, Տիգրան, Արտաշես, Արտավազդ, որոնք բնորոշ են Երվանդյան և Արտաշիսյան արքայատոհմերին: «Վիպասանքի» Արտավազդը պարզորոշ կերպով Արտավազդ արքայի կերպարն է, որը, որոշ պատմական պատճառներով, առասպելականացել-վիպականացվել է և համադրվել ժայռից ծնվող կամ վերածնվող աստծու՝ Միհր/Մհերի կերպարի հետ[91]: Այս կերպարը կարող էր անցնել օսերին միայն Հայաստանի պատմական արքայի բացարձակ առասպելականանալուց հետո, ինչի համար որոշակի ժամանակ է պահանջվում: Նույնիսկ անկախ դրանից, Արտավազդ անունը թեև ծագումով իրանական է, բայց զրադաշտական ակունքներից եկող և չի կարող կապ ունենալ ալանական-օսական ավանդույթի հետ: Հատուկ պետք է շեշտվի նաև, որ այս, ինչպես և «Վիպասանքի» մյուս արքաների դեպքում, անվան իրական ստուգաբանությունը չի կարող շատ էական լինել վիպական կերպարի համար (պատմական կերպարներն առասպելականացել են և համապատասխանեցվել առասպելական սխեմային): Այս կերպարը անցել է նաև վրացական ավանդույթ (At'raozi/Art'avazi): Ըստ Վ. Աբաևի, օսական կերպարը թերևս փոխառված է վրացականից[92], բայց հայկական և օսական կերպարների նույնականության հասնող նմանությունը և օսականի ու վրացականի միջև էական ընդհանրությունների բացակայությունը ցույց է տալիս, որ օսականը, ամենայն հավանականությամբ, պետք է ուղղակիորեն փոխառված լինի հայկական Արտավազդից[93]:

Սանասար. Սանասարը եղբոր հետ կառուցում է Սասունը Սև սարում, և նրա անունն էլ հիշեցնում է «Սև սար»-ը: Կարելի է ենթադրել, որ *Սև սար* անվան նմանու-

89 Պետրոսյան 2010:

90 Բայց և այնպես, չի կարելի սկզբունքորեն բացառել այս Արգվանա/Արգունի տեղական ծագումը: Նշենք, որ Արգունը տարածված անձնանուն է Կովկասում (հմմտ. և կովկասյան Արգուն գետի անվանումը, որի վերին հոսանքներում է եղել չեչենների և ինգուշների հին տարածքը): Տ. Դալալյանն օսական ստուգաբանություն է առաջարկել նաև հենց Արգավանի համար (Դալալյան 2006, 53-54):

91 Պետրոսյան 2006, 272-274, հմմտ. Սարգսյան 1966, 57:

92 ИЭСО I, 70-71.

93 Dalalyan, 2006, 249, Gevorgian, 2007:

թյունն է պատճառը նրա հետ կապված հերոսին բիբլիական Սարասար, հետագայում՝ Սանասար անունով կոչելու (Սանասուն-Սասունի համադրությամբ)[94]: Կովկասյան վեպերի մեծ հերոսը ծնվում է սև քարից կամ ժայռից, իսկ նրա անունը՝ Սոսրուկո (Sausərəqwe, Sewəsərəqwe ևն), ստուգաբանորեն նշանակում է «Սեւեսըրը/Սեւսըրը-ի որդի»[95]: *Սեաւ / Սեւ* սարը համարյա նույնական է ադըղական *Սեւսըրը*-ի հետ: «Սասնա ծռերում» առասպելական Միհր/Մհերի կերպարը տրոհվել է երկու մասի՝ Մեծ և Փոքր Մհերների: Սոսրուկոն էլ, որպես քարից ծնվող «սև հերոս», ինչպես տեսանք, համապատասխանում է Մհերին, որի աստվածային նախատիպը՝ Միթրա/Միհրը ծնվում է ժայռից/սարից: Սև սար-Սանասար նույնացումից հետևում է, որ Սանասարի որդի Մհերը պիտի համարվեր «Սև սարի որդի»: Սրան ուղղակի համապատասխանում է Սոսրուկոն՝ որպես «Սև(ը)սըրի որդի»: Մյուս կողմից, ինչպես տեսանք, Սոսրուկոն որոշ առումներով համապատասխանում է Սանասարին ևս (այս մասին տե՛ս նաև ստորև):

Բաթրազ. Այս անունը Վ. Աբաևը ստուգաբանում է որպես «օսական բաթըրփահլևան»[96]: Անվան վերջնամասը՝«օսական» չի ընդունվում մյուս հետազոտողների կողմից: Բաթրազը ևս, ինչպես Սոսլանը, որոշ դրվագներում համապատասխանում է Արտավազդին և կարող էր ծագել նրա կերպարից (նա ևս, որոշ տարբերակներում, ծնվում է քարից, նա աստվածամարտիկ հերոս է, ինչպես Արտավազդի կրկնակ Ամիրանին կամ Աբրսկիլը, նա, ինչպես ասվեց, փրկում է Ուրըզմագին խնջույքի ժամանակ, ինչով նորից հիշեցնում է Արտավազդին): Հնարավոր է պատկերացնել, որ նրա անունը ձևավորվել է Արտաւազդի՝ Արտաւազ տարբերակից կամ գոնե նրա ազդեցությամբ (հմմտ. օս. Արտաւըզ/Արտաւազ), թուրք-մոնղոլական bat(y)r-ի հավելումով և սղմամբ՝ Բաթր-Արտաւազ > Բաթրազ (հմմտ. և Արտավազդի վրացական տարբերակներից մեկի անունը՝ *Ատրաշզի* «սատանա, կախարդ», *-րտ-* > *-տր-* դրափոխությամբ):

Մյուս կողմից, «Սասնա ծռերում» հայտնի է հերոսների համայիլ սուրբ խաչը՝ «խաչ Պատ(ա)րազին» (տարբերակներ՝ Պատրածին, Պատրաստի, Պատերազմի), որի անվանումը հիշեցնում է Բաթրազի անունը: Հնարավոր է, որ այն ծագեր Բաթրազի Պատարազ տարբերակից և հետագա վերաիմաստավորումների ու աղավաղումների ենթարկվեր[97]:

Քաջ(ք)եր. Այս առասպելական կերպարներն են, որ շղթայում են «վիշապային» Արտավազդին և նետում Մասիսի վիհը: Իսկ Սասունի հերոսները հանդես են գալիս որպես քաջանց արքայի թոռներ, այսինքն՝ հենց քաջ(ք)երի տոհմի ներկայացուցիչներ (մոր կողմից): Հայկական ժամանակակից բանահյուսության մեջ քաջքերը հայտնի են որպես չար ոգիների մի դաս: Հայոց քաջքերին նույնական քաջիները

94 Այս անվան վերաբերյալ տե՛ս Petrosyan, 2002, 137-138:

95 Кумахов, 1969.

96 ИЭСО I, 240-241. այս անվան մասին տե՛ս և Герценберг, 1970, 37 (Կոլառուսն բխեցնում է հուն. Պետրոս անունից):

97 ՍԾ, Բ, 2, 843: Այս մեկնաբանության օգտին ուշագրավ փաստարկներ է ներկայացնում Եվա Զաքարյանը, տե՛ս նրա հոդվածը սույն ժողովածուում:

հայտնի են նաև վրացական ավանդույթում, իսկ սրանց համապատասխան քաճիները օսական էպոսում հանդես են գալիս որպես նարթերի հակառակորդներ:

Այս կերպարները հնում պետք է ներկայացնեին հայոց ռազմի աստծու զորքը: Քաջը ռազմի վիշապամարտիկ Վահագն աստծու կոչումն է, որին պետք հետևեին նրա զորքը՝ կրտսեր վիշապամարտիկ քաջերը (այնպես, ինչպես հնդկական Ռուդրա աստծու հետևորդ նույնանուն ռուդրաները)[98]: Բառի և կերպարի ծագումը հայկական է (թեև կերպարը շատ առումներով նույնական է այլ ավանդույթների համապատասխան ոգիներին): Հայերենում *քաջ* բառի նախնական իմաստն է «լավ, ընտիր», որից զարգացել են մյուս նշանակությունները: Այդպես են կոչվել և դևերն ու ոգիները՝ *մեզանե լավեր*[99]: Միայն հետագայում, հավանաբար քրիստոնեության դարաշրջանում (բայց հնարավոր է, որ ավելի վաղ), հայոց քաջ(ք)երը վերածվել են չար ոգիների և որպես այդպիսիք էլ անցել վրացական և օսական ավանդույթներ: Ավելացնենք, որ օսական քաճի-ն, ինչպես ցույց է տալիս վերջին *-ի*-ն, հնարավոր է, որ փոխառված է վրացական միջնորդությամբ: Վրացական «Ամիրանի» էպոսում հենց քաջիներն են կալանում Ամիրանիին՝ Արտավազդի և Միհերի կրկնակին, ինչը պիտի բացատրվի հայկական ազդեցությամբ (քաջիները կարևոր դեր են կատարում նաև Ռուսթավելու «Ընձենավորում»): Տ. Դալալյանը հիշում է, որ մի պատումի համաձայն, քաճիները որսի ժամանակ բռնում են Սոսլան/Սոզըրըկոյին և մեխերով գամում պատին, ինչը համարյա կրկնում է քաջքերի կողմից Արտավազդին բռնելը որսի գնալիս[100]: Ավելացնենք, որ քաճիներին գերի ընկած Սոսլանին փրկում է Բաթրազը[101]:

Խաթիագների լեզու. Սա օսական էպոսի ամենաhետաքրքիր և ամենաhանելուկային տերմիններից է: Այն հայտնի է միայն էպոսից՝ այլ տեղեկություններ չկան: Ահա թե ինչ համատեքստում է հիշվում խաթիագերենը. 1. խաթիագերենով խոսում է Բաթրազը Ուրըզմագի հետ, որ մյուս նարթերը չհասկանան, 2. այդ լեզվով նամակ է գրում Սաթանան, 3. մի պատումում ասվում է՝ «խաթիագերեն գիտեին միայն Ուրըզմագի ժառանգ նարթերը», 4. մի հեռավոր արշավանքի ժամանակ նարթերը հասնում են մի գյուղ, որտեղ երկու կնոջ խաթիագերեն խոսակցությունը լսում և հասկանում է Բաթրազը, 5. սա նաև ինչ-որ hեքիաթային, կախարդական լեզու է, որով խոսելիս բացվում է փակ սնդուկը, և որով Բաթրազի հետ խոսում է ծիծեռնակը[102]: Խաթիագերեն՝ xamuaray, xamuar æвзar տերմինները կազմված են xamu (խաթի) ցեղանուն նշանակող արմատից և -ar ածանցից: Այլ կերպ, բառացի նշանակում են *խաթի* ցեղի լեզու: Առաջարկվել են մի շարք մեկնաբանություններ, այդ թվում՝ 1. այն ծագեցվում է խեթերի և խաթերի՝ փոքր Ասիայի հին բնիկների ու նրանց պետության Խաթի անվանումից, 2. այն համեմատվում է վրացերեն *Խատաեթի* «Չինաստան» անվանման հետ: Առաջինը մերժելի է պատմական պատճառներով՝ օսերը և նրանց նախնիները

98 Այս մասին տե՛ս Պետրոսյան, 2010, հիմնական գրականության հիմամբ:

99 ՀԱԲ IV, 555, տե՛ս և Աբեղյան, Է, 86:

100 Dalalyan, 2006, 248-249.

101 Абаев, 1945, 62.

102 Այս մասին մանրամասն տե՛ս Гуриев, 1971, 148-154:

երբեք չեն եղել Փոքր Ասիայում խեթական պետության ժամանակներում: Երկրորդը բավական ընդունված է՝ ըստ Աբաևի, կարող էր փոխառված լինել թյուրքական, մոնղոլական լեզուներում և կամ վրացերենում «Չինաստան», «Չինաստանի հյուսիսային նահանգ» նշանակող անվանումներից, ընդ որում, փոխառությունը վրացերենից ավելի քիչ հավանական է՝ վրացական փոխառության դեպքում սպասելի էր խատաեթագ ձևը[103]:

Ստորև ներկայացնենք փաստարկներ այդ լեզվի՝ հայերենը լինելու վերաբերյալ: Հայ ցեղանունը ծագում է, ամենայն հավանականությամբ, հնդեվրոպական *poti- «տեր» արմատից, որն անցել է զարգացման հետևյալ ուղին՝ *poti- > *հաթի*- > *հայ* (հնարավոր է, որ արմատին հավելվել է *-yo- ածանցը)[104]: **Հաթի* «հայ» ցեղանունը օսերենում կարող էր պահպանվել *խաթի* ձևով (օսերենում բացակայում է *հ* հնչյունը, և փոխառություններում բառասկզբում այն կամ սղվում է, կամ էլ փոխարինվում *խ*-ով): Այսինքն՝ ձևաբանական տեսակետից կարծես խնդիր չկա: Մնում է պատմական հնարավորության հիմնավորումը: Ժամանակակից օսերենում հայերին կոչում են վրացերեն *սոմեխի* անվանումով: Բայց, Հայաստանի, հայերի և օսերի նախնիների՝ սկյութների ու ալանների ուղղակի շփումները հայտնի են հին պատմությունից (կիմմերները և սկյութները արշավել են Հայկական լեռնաշխարհ մ.թ.ա. VIII-VII դդ., իսկ ալանները՝ մ.թ. առաջին դարերում). հայկական և հյուսիսկովկասյան էպոսների մեծաքանակ ընդհանրությունները, որոնք, ինչպես ասվեց, վրացական զուգահեռներ չունեն, ևս վկայում են առանց վրացական միջնորդության, ուղղակի շփումների մասին: Այսինքն՝ հնարավոր է, որ օսերի նախնիները հայերին կոչել են նրանց ցեղանվան հնագույն *հաթի*-ձևով՝ որը ժամանակակից լեզվում պահպանվել է միայն էպոսում, *-ազ* ածանցով, որպես *խաթիազ*: Հին երկրանունների և ցեղանունների նոր՝ փոխառված ձևերով փոխարինվելը, նույնիսկ հարևան ժողովուրդների կյանքում, հանրահայտ երևույթ է. հմմտ. օրինակ հայ. Վիրք/Վրաստան, Գյուրջիստան (որտեղ հին հայկական ձևը փոխվել է պարսկա-թուրքականով): Այս զուգահեռի տրամաբանությամբ, թերևս որոշ չափով պայմանավորված հայերի հետ ուղիղ շփումների թուլացմամբ, հայերի *խաթի* ցեղանունը փոխարինվել է վրացական *սոմեխի*-ով, իսկ *խաթի*-ն պահպանվել միայն վիպական խաթիազների լեզվի մասին հուշերում: Ժամանակի ընթացքում այն, անհասկանալի դառնալով, ընկալվել է որպես հեքիաթային մի լեզու:

Ինչպես ասվեց, Վ. Աբաևը ենթադրել է հայ-ալանական «Վարազման-Սաթենիկ» ընդհանուր էպիկական ցիկլի գոյությունը, իսկ Դյումեզիլը ցույց է տվել Բաթրազի և Արտավազդի ցիկլերի նշանակալի ընդհանրությունը: Աբաևի կանխադրած հայ-ալանական ընդհանուր մի միջուկ, անկախ դրա ձևավորման հայկական և օսական բաղադրիչների հարաբերությունից, ակնհայտորեն եղել է: Այսինքն՝ Ու-

103 Гуриев, 1971, 154, ИЭСО, IV, 143-144:

104 Հայ ցեղանվան ստուգաբանությունների և դրանց պատմական նախատիպերի վերաբերյալ տե՛ս հատկապես Петросян, 2009: *Խաթիազ* - *հայ* առնչությունը կարող էր իրական հիմք ունենալ նաև *հայ* ցեղանվան՝ խեթական *խաթի*-ից ծագելու դեպքում, ըստ Պ. Ենսենի վարկածի (սակայն այս ստուգաբանությունը քիչ հավանական է):

րըզմագի, Սաքանայի և Բաքրազի կերպարներով ձևավորված այդ նախնական վիպական ցիկլը ունեցել է ուժեղ հայկական կապեր (հնարավոր է այդ երեք հերոսների հայաստանյան ծագումը)։ Եվ հենց այդ հերոսներն են, որ տիրապետում են խաքիագերենին և հաղորդակցվում են այդ լեզվով։ Ըստ այդմ, *խաքիագ* ցեղանվան քերևս ամենահավանական նշանակությունը պիտի լիներ «հայ»։ Հատկանշական է նաև, որ Սաքանան նամակ է գրում այդ լեզվով (իսկ հայերենը հին գրավոր լեզու է)։ Ընդ որում, լեզվաբանական տեսակետից հավանական է թվում, որ ցեղանվան այս վաղնջական ձևը փոխառվել է մ.թ.ա. առաջին հազարամյակում, կիմերա-սկյութական արշավանքների ժամանակ։ Ասվածը, ի միջի այլոց, կարող է դիտվել որպես ևս մի փաստարկ *հայ* ցեղանվան նշված ստուգաբանության օգտին։

Նարթական էպոսի որոշ այլ անունների համար ևս հայկական ստուգաբանություններ են առաջարկվել[105]։ Դրանք, ինչպես անունների ստուգաբանություններն ընդհանրապես, որոշակիորեն թեական են։ Բայց պարզ է, որ նրանցից հայկական կամ հայաստանյան ծագումը հնարավոր է սկզբունքորեն, այսինքն՝ լեզվական, մշակութային և պատմական հիմքեր կան կարծելու, որ նարթական էպոսի ձևավորման վրա եղել է հայկական և հայաստանյան ազդեցություն, և խնդիրը միայն կոնկրետ անվան ծագման հնարավորությունների և հավանականությունների մասին է։

Ազդեցության ուղղությունը

Քննարկված անունների տարածման ուղղությունը հիմնականում հարավից հյուսիս է, հայկականից ալանական-կովկասյան։ Ակնհայտ է Արտավազդի և քաջքերի հայաստանյան ծագումը, իսկ մյուս անունների դեպքում՝ հավանական։ Ընդհանրապես, այս տարածաշրջանում մշակութային իրողությունների տարածման հիմնական վեկտորը ուղղված է հարավից հյուսիս։ Քաղաքակրթական բազում իրողություններ տարածվել են Միջագետքից՝ դեպի Հայաստան, ապա՝ Վրաստան և Կովկաս։ Օսական ավանդության մեջ առկա են հայկական ուղղակի ազդեցության հետքեր։ Ավելին, օսական բազմաթիվ տոհմեր իրենց համարում են հայոց արքայազնի (Tagawer, Tagaur, հմմտ. հայ. *թագաւոր*) ժառանգներ և իրենց ժողովուրդը՝ հայերի և տեղաբնիկների սերունդ[106]։

«Վիպասանքում» իրանական ազդեցությունն ակնհայտ է։ Մարական արքան հանդես է գալիս Աժդահակ անունով, որն իրանական առասպելաբանության Օձ-վիշ-

105 Ըստ Տ.Դալալյանի, օսական նարթերի տոհմերի հիմնադիր Վարխագի (Wærxæg) անունը կարող էր ծագել հայկական (ծագումով իրանական՝ պարթևական Վահագնից), որի նախնական անվանաձևը պիտի լիներ Վարհագն (Վ. Աբաևի ստուգաբանությունը «գայլ» տերմինի օսական հնագույն ձևից կասկածահարույց է և միարժեք չի ընդունվում մասնագետների կողմից, տե՛ս Դալալյան, 2004ա, հմմտ. Dumézil, 1968, 470)։ Հիշենք, որ *քաջք* Վահագնի մականունն էր և քաջ(ք)երը կարող էին համարվել նրա հետևորդները և որդիները (հմմտ. Ռուդրա և ռուդրաներ)։ Ուրըզմագի անունը համադրվում է առաջին անգամ Հայաստանում և Աղվանքում վաղ միջնադարում հիշվող իրանական Վարազման անվան հետ (Абаев, 1945, 25-26, 43, Dalalyan, 2006, 243)։ Չնայած անվան ոչ հայկական ծագմանը, նույն կերպ, ինչպես և Սաքանան, այն կարող էր Հայաստանից անցած լիներ հյուսիս։

106 Տե՛ս հատկապես Гутнов, 1989, 7-10, Мирзоев, 2009։

շապ Աժի Դահակայի անունն է: Նրան սպանող Տիգրան Երվանդյանը նույնացվել է Աժի Դահակային հաղթող Թրաետաոնայի հետ[107]: «Վիպասանքի» երկրորդ մասում Աժի Դահակայի՝ որին Թրաետաոնան շղթայում է Դեմավենդ լեռան ժայռին, համապատասխանությունն է Արտավազդը:

Ազդեցության ուղղությունն այստեղ նույնն է՝ հարավից՝ հյուսիս, Իրանից՝ Հայաստան, հզոր կայսրության կենտրոնից դեպի ծայրամաս և հարակից տարածքներ: Իրանի մշակութային հզոր ազդեցությունը շրջակա և նույնիսկ հեռավոր երկրների, այդ թվում և Կովկասի վրա հանրահայտ է: Բայց հայկական և կովկասյան էպոսների կենտրոնական կերպարի՝ «քարից (վերա)ծնվող հերոսի» ծագումը իրանական չէ: Ընդհանրապես, հնդեվրոպական առասպելաբանության մեջ քարից ծնվող կամ վերածնվող հերոսի կերպարը ակնհայտ զուգահեռներ չունի: Ընդհակառակը, այս կերպարը հանդես է գալիս որպես կովկասյան ժողովուրդների առասպելների առանցքային դեմքը: Հունական ավանդույթում նման մի կերպար է շղթայված Պրոմեթևսը, որի անունով էլ, ըստ Ց. Վեսելովսկու արտահայտության, հաճախ «կովկասյան պրոմեթևսներ» են կոչվում Արտավազդը և նրա կրկնակները: Այս հերոսները մի շարք հատկանիշներով նմանվում են հնդեվրոպականներին, ինչը բացատրվում է հնագույն ազդեցություններով[108]: Բայց, հենց հունական աղբյուրները, ուղղակի կամ անուղղակի կերպով, տեղայնացնում են Պրոմեթևսին Կովկասում: Եվ, ի վերջո, նմանատիպ հերոսների առաջին հիշատակությունը խուռիական ավանդույթում և ամենախիտ կենտրոնացվածությունը Կովկասից Հայաստան շեշտում է նրանց տեղական բնույթը և արմատները[109]:

Կովկասյան նարթական էպոսները, ինչպես ասվել է, ձևավորվել են իրանախոս օսերի և նրանց նախնիների՝ սկյութների, սարմատների և ալանների առասպելների և էպոսի ազդեցությամբ: Մյուս կողմից, պետք է լիներ նաև տեղական, հատկապես արևմտակովկասյան (աբխազաադըղական) ցեղերի ազդեցությունը օսականի վրա: Օսական էպոսում շարքի վերջին սերնդում հանդես են գալիս երկու մեծ հերոս՝ Սոսլանը և Բաթրազը, Ուըրզմագի և Խամըցի որդիները: Ինչպես ասվել է, ոչ օսական նարթական էպոսներում Բաթրազի կերպարը լուրջ հիմքեր չունի և օսական ներդրում է համարվում: Կարելի է կարծել, որ քարից ծնվող Սոսլան/Սոզըրկոյի կերպարն էլ տեղական՝ կովկասյան ներդրում է օսերի էպոսում (ինչպես արալեզների կողմից վերակենդանացող Արայի փոխարեն քարից վերածնվող Միհրի ի հայտ գալը խուռա-ուրարտական ներդրում է հայկականում, տե՛ս ստորև):

«Վիպասանքը», կովկասյան էպոսների հայկական համապատասխանությունը, առանձնահատուկ հայկական, Արտաշիսյանների դարաշրջանի հզոր Հայաստանի պատմությունը վիպական մակարդակով ներկայացնող էպոս է: Այն մեծապես տարբերվում է կովկասյան էպոսներից, որոնք շատ ավելի վաղնջական, առասպե-

107 Պետրոսյան, 2008ա:

108 Charachidzé, 1986, 55-61, 336-339.

109 Այս հարցերի շուրջը տե՛ս Wilhelm, 1998: Պրոմեթևսյան տիպի հերոսների ցանկը կարելի է շատ լայնացնել, բայց հիմնական տեղայնացումը մնում է Կովկասը, տե՛ս Petrosyan, 2002, 94-95:

լական պատկերներ են ներկայացնում (եղբոր և քրոջ ինցեստային ամուսնություն, բեղմնավորված քարից ծնվող կերպար, ջրային թագավորությունից սերած կանայք, իր իսկ թրի հետ նույնական կայծակնային հերոս ևն): Այս տեսակետից կովկասյան նյութն առավել համեմատելի է «Սասնա ծռերի» հետ, բայց նրանից էլ վաղնջական է: Սա բացատրվում է նաև կովկասյան ժողովուրդների սոցիալական և մշակութային զարգացման աստիճանով և կենսակերպով, որոնք նշանակալիորեն տարբերվել են հայկականից, և քրիստոնեության ու իսլամի ուշ ընդունմամբ: Այսպիսով, հայկական ազդեցությունն ուղղակի ներդրվել է տեղական՝ հատկապես օսական, վաղնջական, առասպելական էպոսի վրա, որտեղ, ինչպես ցույց է տրվել Դյումեզիլի աշխատություններում, առկա է հնագույն սկյութական տարրը:

Այս աշխատության մեջ առավելապես շեշտվում է կովկասյան էպոսների վրա հայկական ազդեցության փաստը: Բայց պետք է հաշվի առնել նաև հյուսիսկովկասյան ազդեցությունը հայկականի վրա՝ հմմտ. օրինակ, հենց Սաթենիկի ալանուհի լինելը, Խաչ-պատարագին ևն (այդ ազդեցությունների մասին գրվել է բազմիցս՝ նախորդ ուսումնասիրողները քննարկել են հիմնականում հենց այդ հնարավորությունը): Չէ՞ որ օսերի նախնի «հյուսիսային իրանցիները»՝ սկյութները և ալանները, վերջիններիս հետ էլ՝ որոշ կովկասյան ցեղեր, որոնք, սկսած արդեն ուրարտական ժամանակներից, իրենց արշավանքների ժամանակ հասել են Հայկական լեռնաշխարհ, պիտի որոշ բաներ յուրացնեին, իսկ որոշ բաներ էլ թողնեին տեղի բնակիչներին:

Ժայռից/քարից վերածնվող հերոսը

Որտեղի՞ց է ծագում այս կերպարը: Հայկական հնագույն՝ առաջին Հայկյանների մասին էպոսում ցիկլի վերջին հերոսը՝ Արա Գեղեցիկը զոհվում է պատերազմում և ենթադրվում է վերակենդանացած շներից սերող առասպելական արալեզների կողմից լիզվելու միջոցով: Միայն ավելի ուշ էպոսներում՝ «Վիպասանքում» և «Սասնա ծռերում» է, որ ցիկլի վերջին կերպարները՝ Արտավազդն ու Փոքր Միհրը փակվում են ժայռային քարանձավներում և կարող են վերածնվել այնտեղից: «Վիպասանքում» արալեզներին փոխարինել են Արտավազդի շները, որոնք հերոսին ազատելու համար լիզում-մաշեցնում են նրա շղթաները (սա միջին մի օղակ է Արայի և Միհրի միջև): Հաշվի առնելով «Վիպասանքի» ակնհայտ իրանական և ալանական կապերը, կարելի էր կարծել, որ Արտավազդի, ապա և Միհրի՝ ժայռի մեջ մտնող կերպարները Հայաստանում ձևավորվել են իրանական և կովկասյան-ալանական ազդեցության տակ: Եվ հենց իրանական կապերն է շեշտում Մ. Աբեղյանը իր դասական աշխատություններում (այն ժամանակ կովկասյան նարթական էպոսը դեռևս հանրահայտ չէր):

Բայց վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ դա այդպես չէ: Ինչպես ասվել է, պատմությանը հայտնի՝ ժայռից ծնվող առաջին կերպարն է խուռիական Ուլլիկումմի հրեշը, Կումարբի աստծու որդին: Խուռի-ուրարտական հանրույթի մյուս՝ ուրարտական դիցարանում նմանատիպ մի կերպար է գերագույն աստված Խալդին, որը պաշտվել է հատկապես ժայռափոր դարպասներ պատկերող և «Խալդիի դարպաս-

ներ» կոչվող սրբատեղիներում: Խալդին սկսում է հիշվել միայն Իշպուինի արքայի արձանագրություններում (մ.թ.ա. IX դ. վերջին քառորդ), որի քաղաքական կամքով էլ, հավանաբար, ներդրվել և պետության գերագույն աստծու կարգավիճակ է ստացել նրա պաշտամունքը[110]: Այսինքն՝ Խալդիի կերպարը, որը հավանաբար ծագումով ուրարտական էլ չէ, կրոնական ռեֆորմի արդյունք է, ձևավորված և գերագույն աստծու կարգավիճակ ստացած տարածաշրջանի «քարից ծնվող» կերպարների հիմքի վրա[111]: Նրա պաշտամունքն այնքան առաջնային է դարձել, որ համեմատելի է մենաստվածության հետ, իսկ Գ. Ղափանցյանն այն անվանել է «խալդամոլություն»[112]: Խալդիի կերպարը գաղափարականացվել է, ձևափոխվել, և եթե կարելի է այսպես ասել, վերածվել պետությունը միավորող «քաղաքական ծրագրի»[113], և Իշպուինիի հաջորդները եռանդուն կերպով ներդրել են նրա պաշտամունքն ամենուրեք Հայկական լեռնաշխարհի նվաճված երկրամասերում, ինչն, ըստ Ի. Դյակոնովի, հին Արևելքում բացառիկ է, բնորոշ Ուրարտուին: Այդ պատճառով նրա պաշտամունքը ձեռք է բերել որոշ հատկանիշներ, որոնք տարբերակում են բոլոր մյուս հինարևելյան պաշտամունքներից[114]:

«Խալդիի դարպասներից» ամենանշանավորը, որը գտնվում է Վանա ժայռի վրա, իրենից ներկայացնում է մի հսկայական ուրարտական արձանագրություն, որտեղ հիշվում են ուրարտական ողջ դիցարանի աստվածները և նրանց կենդանիներ զոհաբերելու ժամանակն ու կարգը: Հայերն այն կոչել են «Միհերի դուռ»: Հենց այդ «դռնից» է Վանա ժայռի մեջ մտնում Փոքր Միհրը, երբեմն դուրս գալիս, և պետք է մի օր վերջնականապես դուրս գա՝ վերածնվի այնտեղից: «Խալդիի դարպասներ»-«Միհերի դուռ» նույնությունը ցույց է տալիս, որ հայկական Միհրը ուրարտական Խալդիի ժառանգն է, նրա մի ուշ, անվանափոխված տարբերակը: Հատուկ պետք է նշվի, որ, այդ ճանապարհով ձևավորված հայկական Միհր/Միհրը առանձնահատուկ է. հին իրանական Միթրան և նրա միջին իրանական տարբերակը՝ Միհրը «քարից ծնվող» աստվածներ չեն: Ապա, Խալդին է նախատիպը Հռոմեական կայսրությունում տարածված արևմտյան միթրաիզմի աստծու՝ Mithras-ի, որը շատ քիչ բան ունի ընդհանուր իր իրանական անվանակցի հետ: Արևմտյան Միթրայի կերպարի հիմնական գծերը (ծնունդը քարից, պաշտամունքն անձավների առջև, կապն առյուծի հետ և այլն) հասնում են մինչև Խալդի, բայց ոչ ավելի արևելք[115]: Խալդին, հայկական Միհր/Միհրը և հռոմեական Միթրան ունեն մի շարք այլ ընդհանուր հատկանիշ-

110 Salvini, 1987, p. 405. 1989, 83, 85. 1995, 39, 184.

111 Խալդիի և հյուսիսկովկասյան հերոսների կերպարային որոշ էական կապերի վերաբերյալ (այդ թվում՝ երկաթագործության առնչությամբ) տե՛ս Պետրոսյան, 2006, 279-282:

112 Ղափանցյան, 1940, 114: Հատկանշական է, որ մենաստվածության գաղափարախոսությունն արդեն առկա էր և հարևան Ասորեստանում, որտեղ բացարձակացվում էր գերագույն աստված Աշշուրի պաշտամունքը, տե՛ս Parpola, 2000:

113 Salvini, 1989, 86.

114 Дьяконов, 1983.

115 Дьяконов, 1983, 193.

ներ, որոնք մատնանշում են Միթրայի հայաստանյան ծագումը[116] (հնարավոր է, որ Խալդին նախ համադրվել է Արայի, և հետո միայն՝ Միհր/Մհերի հետ)[117]:

Հատկանշական է, որ քարի բեղմնավորումից ծնվող հերոսը Միթրա/Մհերի առնչությամբ հիշվում է արդեն անտիկ ժամանակներից: Ըստ Կեղծ Պլուտարքոսի (De Fluviis XXIII, 5), Միթրասը, ատելով կանանց, հղիացնում է ժայռը, որից ծնված հերոսը վերածվում է Արաքս գետի մերձակա մի լեռան: Այստեղ կա որոշ խառնաշփոթություն՝ Միթրան հանդես է գալիս որպես քարը բեղմնավորող, մինչդեռ միթրաիզմի աստվածը այլուրեք ինքն է ծնվում ժայռից, բայց և այնպես, սա վկայում է, որ Միթրա/Միհրը տեղայնացվել է Հայաստանում՝[118] թերևս Արաքսի ափին և կարող է համադրվել Արաքսի ափի մեծ լեռան՝ Մասիսում փակված Արտավազդի «միթրայական» կերպարի հետ:

Այսպիսով, Իշպուինիի կրոնական ռեֆորմի հետևանքով ստեղծված, միայն Ուրարտուին բնորոշ «ծրագրային» մեծ աստվածը՝ Խալդին, Ուրարտուի անկումից հետո, իրանական ազդեցության դարաշրջանում վերանվանվել է Միթրա-Մհեր անունով, պահպանելով Խալդիի կերպարային առանձնահատկությունները: Այդ հայաստանյան Միթրա-Միհրը նշանակալիորեն տարբերվել է իր իրանական անվանակցից, իսկ նրա հավատայյալները կարծես ժառանգել էին Խալդիի պաշտամունքի՝ այլուրեք տարածելու և այլ ժողովուրդների մեջ ներդնելու ուրարտական արքաների ավանդույթը: Այդ պաշտամունքը մ.թ. առաջին դարում տարվել է Հռոմեական կայսրություն և սկիզբ դրել նոր կրոնի՝ միթրաիզմին:

Մյուս կողմից, հայաստանյան սինկրետիկ Խալդի-Մհերի կերպարը տարածվել է նաև հյուսիս՝ Վրաստան և Կովկաս: Վրաստանում դա Ամիրանին է, ազգային էպոսի մեծ հերոսը: Այս անունը, հնարավոր է, որ ինչ-որ կերպ առնչվում է Միհրի հետ: Նույնիսկ անկախ անվան իրական ստուգաբանությունից, որը կարող է կապված լինել կամ չլինել Միհրի հետ, այս անվան մեջ հնչում է Միհրի անունը՝ *-միր-* տարբերակով, որը հաճախ է հանդիպում Միհրից ածանցված անուններում (հմմտ. հատկապես Միհրան անվան Միրան տարբերակը, որը համարյա համընկնում է Ամիրանիի հետ. նկատենք, որ h-ի անկումով ձևերը հատկապես բնորոշ են վրացական ավանդույթին): Զարմանալի բան կլիներ, որ Մհեր/Միհրին կերպարով ու անունով այդքան նման հերոսը, որին ուղղակի կարելի է անվանել «վրացական Մհեր», համադրված չլիներ հարևան ժողովրդի՝ հայերի համապատասխան կերպարի՝ Միհր/Մհերի հետ: Չէ՞ որ Ամիրանիի էպոսում հայկական ազդեցությունն ակնհայտ է (հմմտ. քաջի-քաջքերի կերպարները): Օսական Ամրանը նույնն է ինչ որ վրացական Ամիրանին, որտեղ արդեն *-միր-* տարրը վերածվել է *-մր-*ի: Ի միջի այլոց, Ամիրանիի և «աբխազական Մհերի»՝ Աբրսկիլի անունները քննարկելիս հիշվում է Ն. Մառի ստուգաբանությունը աբխազ. a-mra, a-mər «արև» բառից[119] (հմմտ. Միթրա/Մհերի նույնացումն արևի հետ

116 Петросян, 2004, Petrosyan, 2006:

117 Պետրոսյան, 2006ա, 18-21:

118 Widengren, 1966: 444.

119 Чиковани, 1966, 30, Цулая, 1966, 88-89.

և նրա «արև» իմաստը որոշ իրանական լեզուներում): Հիշենք նաև քարանձավում քնած սերբական մեծ հերոսի՝ Մարկո Կրալևիչի ազգակցությունն այս կերպարին[120] (Մարկոն պատմական դեմք է, որը դարձել է էպոսի հերոս): Կարելի է պնդել, որ նրա անվան և Միհր/Մհերի հնչյունական մերձավորությունն է նրա՝ «միթրայական» հերոս դառնալու պատճառը: Ուշադրության արժանի է, որ եթե հռոմեական միթրայիզմի աստծու անունը ծագում է անվան հին՝ Միթրա ձևից, ապա կովկասյան և հարավսլավոնական հերոսների անունները առնչվում են են Միթրայի անվան ավելի նոր՝ Մի(հ)ր ձևի հետ:

Քարից ծնվող հերոսը

Ստորև ներկայացվող վերլուծությունը հիմնված է հինարևելյան առասպելաբանության և հայկական ու կովկասյան էպոսների ընդհանրությունների վերաբերյալ իմ նախորդ աշխատությունների արդյունքների վրա[121] և նրանց շարունակությունն է կազմում: Մյուս կողմից, ինձ շատ հաճելի է այստեղ նշել, որ իմ երիտասարդ գործընկեր Հասմիկ Հմայակյանը նույնպես անդրադարձել է այստեղ քննարկվող որոշ հարցերի և անկախ միևնույն հիմնական եզրակացությունների հանգել[122]:

Կովկասյան էպոսագիտության էական խնդիրներից է այս առանձնահատուկ հերոսի անվան ստուգաբանության բացահայտումը: Այդ անունը ծագումով ադըղական է: Այն (Sosrəqwe, Sausərəqwe, Sewsərəqwe ևն) ստուգաբանորեն նշանակում է «Sewesərə-ի որդի»[123]: Աբխազական Սասրըկվա, օսական Սոզըրըկո և մյուս նման ձևերը ծագում են ադըղականից: Ժամանակակից պատումներում Սոսրուկոյի հայրը հաճախ Սոս է կոչվում, Սոսլանի հայրը՝ Սոսագ, որոնք չեն բացատրում -r- և -l- տարրերի առկայությունն այդ անուններում և թերևս ուշ են ստեղծվել, երկրորդաբար, հենց հերոսի անունից:

Սոսրուկոյի անունը, հայտնի մի քանի տարբերակով (արտասանվում է մոտավորապես՝ *Սեւեսըրըկոււե*, *Սոսըրկոււ* ու նման ձևերով) համադրվում է ադըղական Սոուսերըշ և նման անուններով կոչվող աստվածության հետ (Souserəa, Sewsərə|, Sewsərəz ևն): Նրա տոնը տեղի էր ունենում ձմեռային արևադարձի ժամանակ (այսինքն՝ համապատասխանում էր Միթրայի ծննդյանը): Մինչև XX դարի սկիզբը

120 Սերբական Մարկոյի վերաբերյալ այս առնչությամբ տե՛ս Աբեղյան, Ը, 189-190, Томашевич, 2006:

121 Պետրոսյան, 1997, Петросян, 2002, 184 և այլն:

122 Հմայակյան, 2005. 2011:

123 Кумахов, 1969. Վ. Աբաևը Սոսլանի համար նույնանման ծագում էր ենթադրում՝ Sosr- (Sosl-) որին հավելվել է -an ծագում ցույց տվող ածանցը (բայց որը ժամանակակից լեզվում դարձել է -on, տե՛ս Абаев 1945, 47): Հետագայում նա փոխեց իր կարծիքը և Սոսլան անունը համարում էր թյուրք-մոնղոլական (նողայական) փոխառություն, տե՛ս ИЭСО III, 138-139: Ըստ նրա, Սոսլանը անցել է ադըղական լեզուներ, այնտեղ ձևափոխվել, ստացել qo/qwä «որդի» վերջավորությունը, ապա, Սոզըրըկո ձևով հետ վերադարձել օսերեն: Այս մեկնաբանությունները միտումնավորության տպավորություն են թողնում: Մեկ այլ առիթով նա հիշում է սկյութական Σοζιρςαυος անունը «Սոզիր սև» ենթադրելի մեկնաբանությամբ, համեմատում Սոզըրկոյի հետ, բայց չի քննարկում այդ հնարավորությանը (ИЭСО III, 43):

դեռևս պահպանվել էր հնագույն մի ծես, որի ժամանակ այդ աստվածության անունով կոչվող զարդարված մատղաշ ծառեր՝ չինար, կաղնի կամ տանձենի էին տուն բերում և ողջունում նրա «վերադարձը»: Մատղաշ ծառն ուղղակի նույնացվել է աստվածության հետ, որի մասին ասվել է, թե նա անասունների հոտերի հովանավորն է, և որ աստված նրան զրկել է ոտքից: Սա հիշեցնում է Սոսրուկոյին, որի ոտքը ևս, էպոսի ավարտին, կտրում է անիվը: Նույնանման պատկերացումների մեկ այլ արձագանքն է այն տեղեկությունը, ըստ որի աքխազական Սասրըկվայի կողը սոճույ էր[124]: Համադրությունը ցույց է տալիս, որ այդ աստվածությունը պիտի լիներ, թերևս, Սոսրուկոյի հայրը[125]: Այսպիսով, ուրվագծվում է Սոսրուկոյի կապը մի հին ծիսաառասպելական համալիրի՝ Սոուսերըշ աստվածության և ծառերի պաշտամունքի հետ:

Արտավազդի և կովկասյան համապատասխան հերոսների կերպարային կրկնակը հայկական ազգածին ավանդության մեջ, ինչպես ասվել է, զոհվող և վերակենդանացող ենթադրվող Արա Գեղեցիկն է: Նրան հաջորդում է նույնանուն որդին՝ Արայան Արան, որը հոր մի երկրորդ տիպարն է (հմմտ. Մեծ և Փոքր Միհրների կերպարները): Սրա որդին էր Անուշավանը, որը կոչվել է *Սաւսանուեր*՝ նոր հնչմամբ՝ Սոսանվեր (կամ, համաձայն երկու ձեռագրի, հենց *Սաւս* է անվանվել, ինչը քիչ հավանական է)[126]: Հերոսն այդպես է կոչվել, ըստ Խորենացու, այն պատճառով, որ նվիրված է եղել Արմավիրի՝ Արամանյակի *սաւս(ի)* ծառերին (Խորենացի Ա.Ի): Գրաբարյան *սաւս*, *սաւսի* (նոր՝ *սոս*, *սոսի*) բառերը մեկնաբանվում են որպես «բարդի կամ կաղամախի», «մայրի», «սոճի», «նոճի» և կամ, ինչպես առավել ընդունված է նոր հայերենում, «չինար, արևելյան պլատան»[127]: Նշված բոլոր ծառերի ընդհանուր հատկանիշն է բարձրությունը (հմմտ. *չինարի*, *բարդու հասակ* արտահայտությունները) են, և հնարավոր է, որ *սաւս(ի)* բառը հնում նշանակել է ուղղակի «բարձր, մեծ, սլացիկ ծառ», վերագրվելով տարբեր ծառատեսակների (նշված բոլոր ծառերը աչքի են ընկնում բարձրությամբ, վեր ձգվող սլացիկ, նետաձև հասակով):

Հինարևելյան «զոհվող» աստվածությունները հանդես են գալիս որպես մեծ մայր դիցուհու սիրեցյալներ: Աքադական առասպելաբանության մեջ դա Թամմուզն է, Իշտարի սիրեցյալը: Հայկական ավանդույթում դա Արա Գեղեցիկն է, Շամիրամի սիրո առարկան: Շամիրամը (հուն. Սեմիրամիս) համարվել է Իշտարին համապատասխան սիրիական մեծ աստվածուհու՝ Դերկետոյի դուստրը և նրա պատմականացած տարբերակն է: Հայկական լեգենդներում նույնպես Շամիրամը հանդես է գալիս որպես հեթանոսական դիցուհիների մի ուշ տարբերակ՝ միջագետքյան Իշտարի, ասորական Դերկետոյի և հունական Աֆրոդիտեի հայկական վիպական համապատասխանություն[128]: Այս անունը, ինչպես ասվեց, հավանաբար, գալիս է մ.թ.ա.

124 Инал-ипа, 1977, 367-368. 1977, 67.

125 Այս աստվածության, նրա ծեսի և համապատասխան վերակազմության վերաբերյալ տե՛ս Ардзинба, 1985, 152-155. տե՛ս և Дюмезиль, 1990, 86:

126 Աբեղյան, Հարությունյան, 1991, 63, ծան. 20:

127 ՆԲՀԼ 2, 768 : Առավել հավանական է Արամանյակի ծառերի բարդի լինելը, տե՛ս Պետրոսյան, Տիրացյան, 2012, 173:

128 Տե՛ս, օրինակ, Մատիկյան, 1930, 99-107, Աբեղյան, VII, 154-165:

IX դարավերջի ասորեստանցյան Շամմուրամատ թագուհու անունից, այսինքն՝ համեմատաբար նոր է: Ի՞նչ պիտի լիներ նրա հին անունը:

Շամիրամը՝ Նինվեի առասպելական թագուհին, իրականում տեղի հին աստվածուհու վիպականացված կերպարն է: Նինվեի հնագույն դիցուհին խուռիական Շաուշկան է, որն առաջին անգամ հիշվում է մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակի վերջին, Šauša անունով, իսկ հետագայում նույնացվել է որպես «Նինվեի Իշտար»[129] (Իշտարի՝ տարբեր քաղաքներում պաշտվող կերպարները տարբեր էին իրարից)[130]: Հնարավոր է, որ այդ դիցուհու կերպարը ծագում է Նինվեի շրջանի հնագույն՝ մինչխուռիական բնակչության կրոնից, բայց, խուռիները, փոխառելով, նոր՝ խուռիական անունով էին կոչել նրան՝ Šauša-ն իմաստավորվում է որպես «Մեծ, Հոյակապ»: Այս Իշտար-Շաուշկան կոչվել է նաև ուղղակի «Նինվեի թագուհի», «նինվեուհի», և նրա խուռիական անունը հիշվել է Նինվեում մինչև մ.թ.ա. VIII դ. վերջը, այսինքն՝ տասնհինգ դար: Ինչևէ, Շամիրամն այսպիսով պետք է նույնացվի Նինվեի Իշտար-Շաուշկայի հետ, որպես նրա պատմականացված տարբերակը: Այս անունը հնչել է Sausa և Sa(w)uska (ասորեստանցյան, ապա և խուռիական ու խեթական սեպագրում a-ով հաղորդվել է s հնչյունը, իսկ -k- տարրն ածանց է, որը բայակայում է անվան հնագույն տարբերակում)[131]: Նրա պաշտամունքը մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակից լայն տարածում է ունեցել, հասնելով Փոքր Ասիա, Խեթական կայսրություն, որտեղ ունեցել է պաշտամունքի բազմաթիվ կենտրոններ: Ամենայն հավանականությամբ, Սամուխա երկրի գիշերային սև աստվածուհին (գաղափարագիր՝ DINGIR.GE$_6$), որի արձանի զարդերը նույնացվում են գիշերային երկնքի հետ, նույն ինքը Իշտար-Շաուշկան է[132]: Հատկանշական է, որ նա, ինչպես և Իշտարը, ունեցել է և իր արական տարբերակը. այսպես, նա համապատասխանեցվել է խեթական ձիավոր Պիրվա աստծուն (նույն երևույթն ի հայտ է գալիս հայկական համապատասխան կերպարի՝ Աստղիկի դեպքում, որը նույնպես հայտնի է որպես դիցուհի դիցարանում և Պարոն Աստղիկ՝ էպոսում):

Շամիրամի և Իշտար-Շաուշկայի (Սաուսա, Սաւսա) նույնացումը հիմք է տալիս ենթադրելու, որ խուռիական Շաուշկա/Սաւսայի հուշերը պահպանվել են հայոց մեջ Արա Գեղեցիկի և նրա հաջորդների՝ Արայի ու Անուշավանի առասպելներում: Հայերենում Sausa-ն պիտի դառնար *Սաւս* (վերջին վանկի կանոնավոր անկմամբ): Արայի որդին, որն, ինչպես ասվեց, ուղղակի Արայի մի երկրորդ տիպարն է, Շամիրամի հովանավորյալն էր և մեռնում է Շամիրամի հետ (Խորենացի, Ա.Ի): Կարելի է կարծել, որ նա ուղղակի երկրորդ Արան էր, այսինքն՝ Արան զոհվելուց և վերակենդանանալուց հետո, որը ապրեց Շամիրամի հետ և հենց նրանից էլ սերեց իր որդուն՝ Սոսանվեր Անուշավանին: Խորենացին, ինչպես ասվեց, այս անունը մեկնաբանում է «սաւս(ի) ծառերին նվիրված», բայց այն կարելի է մեկնաբանել նաև որպես «Սաւս-ի նվեր», «Սաւս-ի տուրք (որդի)»: Սա է առավել հավանական մեկնաբանությունը հին

129 Այս մասին տե՛ս, օրինակ, GLH, 220. Leick, 1991, 150 և հատկապես Beckman. 1998:

130 Дьяконов, 1990, 229, прим. 129, Beckman, 1998, 3-4.

131 Вильке, 1988, с. 24, прим. 3, հմմտ. Beckman, 1998, 2, n. 14:

132 Beckman, 1998, 7, n. 80.

անվանաբանության համատեքստում, ուր բազում են աստվածների և դիցաբանական այլ կերպարների կողմից «տրված» անունները:

Այսպիսով, կարելի է կարծել, որ *սաւս*-ը հայ հերոսի անվան մեջ խուռիական աստվածության արձագանքն է: Հավանական է, որ այդ ծառը՝ բարդին/կաղամախին, սոճին կամ չինարը, լիներ դիցուհու կամ նրա սիրեկանի սիմվոլը: Այս առումով ուշագրավ է, որ Արայի կրկնակներից Ադոնիսն ուղղակի ծնվում է զմուռսենուց, իսկ Ատտիսը՝ նռնենուց կամ նշենուց. վերջինս նաև մեռնում է սոճու տակ, որն, ինչպես ասվեց, նրա սիմվոլն էր: Դատելով եղած նյութից, սոսին՝ Արամանյակին նվիրված ծառը, եղել է Արամանյակի և Արայի առասպելների կարևոր բուսական սիմվոլը, այնպես, ինչպես սոճին՝ Ատտիսի: Արամանյակը, որպես հայոց կենտրոնական նահանգի՝ Այրարատի և նրա սրտի՝ Արարատյան դաշտի առաջին Հայկյան բնակիչ (Խորենացի, Ա.ԺԲ), այդ տարածքների առաջին էպոնիմն է: Երկրորդը Արա Գեղեցիկն է, որի անունով Այրարատը կոչվել է «դաշտն Արայի» (Խորենացի, Ա.ԺԵ): Ուրեմն, կարելի է ասել, որ Արան Արամանյակի «երկրորդ տիպարն» է, կամ՝ Արամանյակը «առաջին Արան» է[133]: Ըստ այդմ, Անուշավանը «առաջին Արայի» ծառերի նվերը/տուրքն է կամ որդին (հմմտ. Ադոնիսի ծնունդը զմուռսենուց): Այդ ծառերի անվանումը նույնական է խուռիական դիցուհու անվանը, իսկ դիցուհին էլ վերականգնվում է որպես Արայի զուգորդ, այնպես ինչպես Իշտարը Թամմուզի, Ափրոդիտեն Ադոնիսի և Կյուբելեն Ատտիսի համար: Եթե Սաւս(ի) ծառանունը գալիս է խուռիերենից, ապա այն, ինչպես և Sausa դիցանունը, պիտի նշանակեր «մեծ, հոյակապ», ինչը միանգամայն համապատասխանում է վերևի քննությանը: Եվ հատկանշական է, որ հայերենում սաւս/սօս բառը ունի նաև «սեգ, պերճ» նշանակությունը, ինչը թեև փորձում են կապել ծառանվան հետ, բայց պարզորոշ կերպով կարող է բացատրվել այս համատեքստում:

Հաշվի առնելով Արայի, նրա հայկական կրկնակների և կովկասյան հերոսների բացահայտվող կապերը, կարելի է հաջորդ քայլն անել՝ Սոսրուկոյի (Sausrəqwe) անվան մեջ ևս տեսնել խուռիական Սաւսայի արձագանքը: Sausərə-/Sewesərə-ի երկրորդ՝ ərə բաղադրիչի վերաբերյալ կարելի է մի քանի լուծում առաջարկել[134]: Բայց

133 Петросян, 2002, 62.

134 «Որևէ աստծու տուրք» կաղապարով անունները բազում են խուռերենում (ինչպես և այլ հին լեզուներում) և կազմվում են հետևյալ կաղապարով Ar(i)-N կամ N-ari, որտեղ N-ն աստծու անունն է, իսկ ar(i)-ն, ar- «տալ» արմատից, «տուրք, տված» (հմմտ. հուն. Դորոթեա և Թեոդորոս «աստծու տուրք»՝ նույն արմատների շրջված հերթականությամբ ստեղծված անունները): Որպես օրինակ հիշենք Ar(i)-Tešub և Tešub-ari ձևերը, ամպրոպի աստված Թեշուբի անունից: Ar-Šauška անձնանունն ավանդված է Նուզիից (NPN, 253), իսկ Šauš(k)a-ari-ն, թեև ավանդված չէ, բայց միանգամայն հնարավոր մի ձև է (այս անվան «միտաննիական արիական» տարբերակն է Šauššadata, Šauštatar): Մյուս կողմից -ari-ն խուռա-ուրարտական հայտնի ածանց է, որից նաև տեղանուններ են կերտվում (Хачикян, 1985, 62), և Šauša-ari-ն կարող է մեկնաբանվել որպես «Շաուշկա դիցուհու ծառերի՝ սոսիների պուրակ»: Հնարավոր է պատկերացնել, որ խուռիական *Šauša-ari-ն (իրական հնչմամբ՝ Sausrə, քանի որ խուռիերենում վերջին i-ն հաղորդել է ə հնչյունը)՝ անցել է Կովկաս, որի արձագանքն է ադըղական Sausərə-/Sewesərə-ն (հնարավոր է նաև հայկական միջնորդություն ենթադրելու): Հայկական համատեքստում էլ կարելի է պատկերացնել նման մի անուն՝ *Սաւսարա*, հնարավոր մի քանի մեկնաբանությամբ. օրինակ, ասենք, *Սաւս-Արա*՝«Սոճի-Ատտիս» տիպի մի բարդություն, որտեղ

անկախ դրանցից, անվան առաջին մասի կապը Sausa հին դիցանվան և ծառանվան հետ, ասվածի շրջանակներում, միանգամայն հավանական է: Sausərə-/Sewesərə-ի մի պարզորոշ ածանցյալն է Սոուսերըշ դիցանունը, հայտնի մի շարք տարբերակներով, ինչ-որ վերջավորությամբ (օրինակ, Sewsərə| նշանակում է ուղղակի «ծեր Sewsərə». հնարավոր է ողջ անվան խուռիական մեկնաբանությունը՝ հատկանիշ ցույց տվող -Vzzə ածանցով, հետագա վերաիմաստավորմամբ): Վերջինս պիտի լիներ, հավանաբար, Սոսրուկոյի՝ «Sausrə-/Sewsərə-ի որդու» հայրը: Այսպիսով, Sausərə («Սաւսի տուրք/որդի»?) անվան վրա հավելվել է նաև ադըղական qwe/qwo «որդի» բառը. առաջացել է Սաւսրուկո/Սեւըսրուկո/Սոսրուկո ադըղական ձևը, որն անցել է կովկասյան մյուս ժողովուրդներին:

Սոուսերըշի ծեսը և կերպարը, ինչպես նաև Սոսրուկոյի առասպելները հիշեցնում են «մեռնող» աստվածություններից Ատտիսի պաշտամունքը: Այս աստծու մասին տեղեկությունները կցկտուր են և հակասական: Բայց և այնպես, ի հայտ է գալիս մի հին համալիր, որը վերականգնվում է միանգամայն հստակ[135]: Զևսի կողմից բեղմնավորված ժայռից ծնվում է երկսեռ Ագդիստիսը: Վերջինիս կտրված արական սեռական օրգանից աճում է նշենի կամ նռնենի, որի պտղից մի աղջիկ հղիանում և ծնում է Ատտիսին: Ըստ Օվիդիոսի տարբերակի (Fasti IV.223-246), Ատտիսը խոստանում է մայր աստվածուհի Կյուբելեին (սա հենց Ագդիստիսի կանացի կերպարն է), որը շատ էր հավանել պատանուն, երբևէ կապ չունենալ կանանց հետ: Բայց նա սիրահարվում է Սագարիտիսին (Սանգարիոս գետի ջրահարսին) և խախտում պայմանը: Կյուբելեն պատժում է երկուսին էլ, ընդ որում, Ատտիսը խելագարվում է, ներքինացնում իրեն ու մեռնում: Իսկ Հռոմում, Ատտիսի տոնախմբության ժամանակ, անտառից մի սոճի էին կտրում-բերում Կյուբելեի մեհյանն ու զարդարելով պաշտում այդ ծառը որպես հենց Ատտիս[136]:

Ատտիսի և Սուսերըշի/Սոսրուկոյի առասպելների, կերպարների, պաշտամունքների ու ծեսերի միջև նույնականության հասնող ընդհանրություններ կան: Ատտիսը, որոշ տարբերակերում, հովիվ է, ինչպես Սոուսերըշը (անասունների հովանավոր) և Սոսրուկոյի հայրը (հովիվ): Ատտիսը սեռական կապ է ունենում, կամ՝ փորձում է ունենալ, գետի ջրահարսի հետ, ինչպես Սոսրուկոյի հայրը, գետափին՝ Սաթանեյի հետ: Ատտիսը կտրում է իր սեռական անդամը, իսկ Սուսերըշին աստված զրկում է ոտքից (բազում ավանդություններում «ոտքը» հանդես է գալիս որպես սեռական անդամի մեղմասացություն, իսկ առասպելներում՝ ուղղակի համապատասխանում վերջինիս)[137]: Երկուսի սիմվոլը մի ծառ է, որն ուղղակի նույնացվում է հերոսի հետ:

սաւս-ը հանդես է գալիս որպես հերոսի սիմվոլ-բնութագրիչ, կամ՝ *Սաւսա + Արա*, հունական Հերմեսի և Ափրոդիտեի որդու՝ Հերմափրոդիտոսի անվան համաբանությամբ (*հերմափրոդիտ*՝ որձևէգ կերպարը էական դեր ունի Ատտիսի առասպելում): *Սաւսարա կամ *Սաւսարը անունը հայերենում կարող էր վերաիմաստավորվել որպես «սեաւ/սեւ սար» և համադրվել սև ժայռից/ սարից ծնվող հերոսի առասպելի հետ: Դրանից հետո կարող էր տեղի ունենալ հերոսի նույնացումը համահունչ բիբլիական Սարասար/Սանասարի հետ:

135 Ատտիսի վերաբերյալ աղբյուրների ու տվյալների քննությունը տե՛ս Bremmer, 2004:

136 Ֆրեզեր, 1989, 411, 415:

137 Այս մասի տե՛ս Абраамян, 2006, 51-59.

Վերին աստիճանի յուրահատուկ՝ քարի/ժայռի բեղմնավորման մոտիվը հանդես է գալիս Ատտիսի նախնու և Սոսրուկոյի ծննդաբանության մեջ: Այս մակարդակի ընդհանրությունները կարող են բացատրվել միայն ընդհանուր ծագմամբ: Ընդ որում, այդ առասպելները տեղայնացած են նույն տարածաշրջանում՝ Սև ծովի հարավում և արևելքում:

Ատտիսի առասպելում ժայռի բեղմնավորման մոտիվն անբաժանելի է խուռիական Ուլլիկումմիից և ընդհանրապես խուռիական ավանդույթից: Առանձնահատուկ է այդ երկու առասպելներին բնորոշ ներքինացման մոտիվը՝ Կումարբի աստվածը, Ուլլիկումմիի հայրը, կուլ է տալիս Անու աստծու «առնականությունը», իսկ Ատտիսի առասպելում առնականությունից զրկվում է կամ նրա նախնի երկսեռ Ագդիստիսը (որն այդպիսով վերածվում է դիցուհու), կամ հենց ինքը՝ հերոսը, ինչի պատճառով էլ նա մեռնում է: Այս մոտիվի մի ձևափոխված տարբերակն է նաև Սոսրուկոյի, Սոսլանի ու մյուսների մահը ոտքերի (ծնկներից) կտրվելու հետևանքով (հայկական ավանդույթում սրան թերևս համապատասխանում է «Սասնա ծռերի» ավարտին Փոքր Մհերի՝ ոտքերը հողի մեջ թաղվելը): Կան նաև մի շարք ընդհանրություններ Ադոնիսի առասպելի և համապատասխան սեմական պաշտամունքների ու ծեսերի հետ (օրգիաներ, ներքինացում ևն), որոնք ցույց են տալիս Ատտիսի պաշտամունքի վրա հինարևելյան նշանակալի ազդեցությունը[138]:

Ատտիսը, ինչպես ասվեց, մի քանի տարբերակում, սպանվում է վարազի կողմից կամ վարազի որսի ժամանակ: Կա որոշ հնարավորություն, որ վարազի առասպելի այս արտահայտությունը ևս Հայաստանից է անցել Կովկաս: Ուրըզմագի անունը հանգեցվում է Վարազման ձևին, ավանդված վաղ միջնադարյան Հայաստանում, և, ինչպես ասվել է, Աբաևը կանխադրում է հայ-ալանական «Վարազման-Սաթենիկ» ընդհանուր էպիկական ցիկլի գոյությունը, որի հետագա դրսևորումն է օսական համապատասխան ցիկլը: Այսպիսով, հավանական է նաև, որ զոհվող հերոսի և վարազի հակադրության առասպելի հենց Հայաստանում ձևավորված տարբերակն է անցել ալաններին:

Գլխավոր հերոսուհին

Հայկական վիպական ավանդության համակարգում Արտաշես-Արտավազդ հաջորդականությունը, ինչպես տեսանք, համապատասխանում է ավելի հին Արամ-Արա հաջորդականությանը: Միևնույն տրամաբանությամբ, Արտավազդ-Սաթենիկ զույգին պետք է համապատասխանի Արա-Շամիրամ զույգը (Շամիրամը, մայր դիցուհին, վերակազմության մեջ Արայի մայրն է, ինչպես Սաթենիկը՝ Արտավազդի): Ընդհանրապես, սիրո հետ առնչվող ավանդական կանայի կերպարները, այսպես թե այնպես, կրկնում են հին սիրո դիցուհու կերպարը: Այդ համատեքստում Սաթենիկի տենչանքն առ Արգավան համապատասխանում է Շամիրամի՝ Արայի նկատմամբ տածած սիրուն: Հայոց մեջ միակ դիցուհին, որ հայկական անուն ունի և, այդպի-

138 Տե՛ս Bremmer, 2004, ուր հղվում են Վ. Բուրկերտի մեզ անհասանելի մնացած աշխատությունները:

սով, հին արմատներ Հայաստանում, Աստղիկն է, հայտնի որպես Վահագնի սիրուհի (Ագաթանգեղոս, 809), որը նույնացվել է հունական սիրո դիցուհի Աֆրոդիտեի հետ: Վահագնը գիտության մեջ համադրվել է Արայի հետ[139] (Արամ-Արա հաջորդականությունն էլ «Վիպասանքի» առաջին մասում համապատասխանում է Տիգրան-Վահագն զույգին)[140]: Ապա, հայագիտության մեջ վաղուց ի վեր կարծիք կա, որ Արայի վեպում հնում Շամիրամի փոխարեն բնիկ դիցուհին Աստղիկն է եղել[141]: Ընդ որում, Աստղիկ նշանակում է «Վեներա մոլորակը», այնպես, ինչպես Թամմուզին և Ադոնիսին սիրահարված մայր դիցուհիների՝ Իշտարի և Աֆրոդիտեի անունները[142]: Մի տեքստում ասվում է՝ «նվազ է Արայն քան զԱրուսյակն գեղեցիկ», այսինքն՝ Արայի աստղը համարվում է ավելի նվազ, քան Աստղիկ/Արուսյակը[143]: Սա պարզորոշ ակնարկում է, որ Արայի առասպելում հին դիցուհին պիտի Աստղիկը լիներ: Հիշենք, որ խեթական «գիշերային աստվածուհին», որի զարդերը երկնքի աստղերն են, նույնացվում է Շաուշկայի, այսինքն՝ Շամիրամի նախորդի հետ:

Սաթենիկ-Սաթանայի ամենաբնորոշ հատկանիշը նրա՝ «գետափնյա արկածի» հերոսուհի լինելն է, ինչի հետևանքով ծնվում է նրա «քարից ծնվող» և «սևի» հետ կապված որդին: Աստղիկի վերաբերյալ նման մի արկածի ակնարկ կա հետևյալ հայկական լեգենդում: Աստղիկը սիրում էր լողալ Արածանի գետի Գուռգուռա կոչվող հատվածում. երիտասարդ տղաները փորձում էին տեսնել նրա մերկությունը, և Աստղիկը, չտեսնվելու համար, մշուշ է ստեղծում: Մոտիվների մի ողջ համալիր՝ գետափին լողալը, դիցուհու մերկությունը, նրան դիտելը, որոտի ակնարկը (հմմտ. Գուռգուռա, որը նմանակում է որոտը) և այլն, համապատասխանում է Սաթենիկ/Սաթանայի առասպելին[144]: Ընդ որում, էական է, որ Աստղիկը, ինչպես և Սաթանեն, կապված են մթնոլորտային երևույթների հետ (Աստղիկը մշուշ է ստեղծում, իսկ Սաթանեն՝ ցուրտ, անձրև և ձյուն)[145]:

Այս բոլորին համահունչ է Թովմա Արծրունու (Ա.Ը) հետևյալ տեղեկությունը: Արտաշես արքան Արտամետում կանգնեցնում է Աստղիկ դիցուհու կուռքը, որին երկրպագում էր իր կին Սաթենիկը: Ելնելով ասվածից, կարելի է եզրակացնել, որ Սաթենիկը «Վիպասանքում» ներկայացնում է Աստղիկի կերպարը: Հատկանշական է և երկու կերպարների անունների նմանությունը՝ նման հնչյունախմբեր՝ *աստ...իկ* և *սաթ...իկ*, նույնական ածանցով, ինչը նույնպես ակնարկում է Սաթենիկի՝ Աստղիկի կերպարի վրա ձևված լինելը: Այսպիսով, «մեռնող աստծու» և նրա զուգորդ դիցու-

139 Մատիկյան, 1930, 237, Ադոնց, 1948, 265-266, Петросян, 2002, 95:

140 Պետրոսյան, 2008ա, 167-168:

141 Մատիկյան, 1930, 101. Ադոնց, 1948, 232-254, Աբեղյան, Է, 156-162, Petrosyan, 2007a, 194:

142 Հին աշխարհում, բաբելոնյան ազդեցությամբ, մոլորակները կոչվել են աստվածների անուններով՝ Վեներան կոչվել է շումերերեն՝ Ինաննա, աքադերեն՝ Իշտար, պարսկերեն՝ Անահիտա, հունարեն՝ Աֆրոդիտե, լատիներեն՝ Վենուս (Վեներա), որոնց, այսպիսով, համապատասխանում է հայ. Աստղիկը:

143 Այս առթիվ տե՛ս Մատիկյան 1930, 310 հտն.:

144 Այս համապատասխանության վերաբերյալ տե՛ս Պետրոսյան, 1997, 110-116:

145 Աբեղյան, Է, 158, Инал-ипа, 1977, 17-18, 64:

hու հայկական տարբերակի զարգացումը պատկերվում է այսպես. Արա-Աստղիկ > Արա-Շամիրամ: Իսկ արմատների hնչողության մակարդակով սրանք կրկնում են Իշտարի՝ ասորեստանցյան արտասանությամբ՝ Իստար անունը[146]:

Կարելի է կարծել, որ Սաթենիկը Աստղիկի մի մականունն է՝ կապված սաթի հետ: «Գիշերային դիցուհու»՝ Աստղիկի փոքրասիական կրկնակի զարդերը պատրաստվում էին տարբեր թանկագին քարերից, որոնց մի մասի անվանումներն անհասկանալի են: Արդյո՞ք դրանց մեջ առկա չէ սաթը (այն hնում ընկալվել է որպես թանկագին քար): Սաթը ժողովրդական պատկերացումներում հաճախ հանդես է գալիս որպես «սևի» խտացում (հմմտ. «սաթի պես սև» արտահայտությունը), բայց և փայլուն ակն, որը լավ կբնորոշեր սև գիշերը իր Աստղիկ-Լուսաստղով: «Սև քարից» ծնվող «Սև հերոսի» մոր համար, ինչպիսին կովկասյան Սաթանա-Սաթանեն է, լավ կպատշաճեր սև սաթի հատկանիշը:

Աստղիկի և Սաթենիկի մյուս կրկնակի՝ Շամիրամի ամենաէական ատրիբուտն է ուլունքը, որով նա հմայել/գայթակղել է տղամարդկանց[147]: Նրա ուլունքը նետում են ծովը, և hին ասացվածք է պահպանվել՝ «ուլունք Շամիրամայ ի ծով»: Հնարավոր է պատկերացնել, որ Սաթենիկը լիներ Աստղիկ-Շամիրամի՝ սաթե ուլունքների համար տրված մականունը: Հատկանշական է, որ Փոքր Մհերի և նրա «քարից ծնվող» ազգակիցների առասպելներում հանդես եկող կանանց անունները հաճախ նշանակում են «թանկագին քար»: Գեղեցկուհի Ազունդայի անունը, որին ձգտում են կովկասյան հերոսները, նշանակում է «հակինթ»[148], իսկ Փոքր Մհերի կնոջ անունն է Գոհար:

Թանկագին քարերի ուլունքը Աստղիկ-Շամիրամի միջազգետքյան կրկնակի՝ Իշտարի բնորոշ ատրիբուտն է: Հին աքադական «Գիլգամեշ» էպոսում, ջրհեղեղից հետո, Իշտարը բարձրացնում է իր լազուրե ուլունքը և երդվում, որ այլևս չի մոռանա այդ ջրհեղեղյան օրերը (պնակիտ XI, 162-165): Սա համեմատվում է աստվածաշնչի այն պատկերի հետ, երբ աստված իր աղեղը՝ ծիածանն է ստեղծում որպես ուխտի (համաձայնության) նշան իր և աշխարհի միջև (Ծննդոց, Թ. 13-17)[149]: Իսկ hին բաբելոնյան տիեզերածնության «Էնումա էլիշ» առասպելում այն աղեղը, որից արձակած նետով է գերագույն աստված Մարդուկը սպանում իր հակառակորդ հրեշին, կարծես նույնանում է Իշտարի և ծիածանի հետ[150]:

Ստորև ներկայացնենք ևս երկու փաստարկ ի պաշտպանություն սաթ-Սաթենիկ կապի: Ըստ հունական առասպելաբանության, սաթն առաջացել է սև բարդիների վերածված Հելիադների արտասուքից, որոնք ողբում էին Զևսի կողմից շանթահարված իրենց եղբոր՝ Փաետոնի մահը: Այստեղ հետաքրքիր է, որ սաթը կապվում է (սև)

146 Իշտարի և hնդեվրոպական «աստղ» տերմինի միջև եղած կարծիքների հարաբերության վերաբերյալ տե՛ս Petrosyan, 2007a, 186-187:

147 Այս մասին տե՛ս Պետրոսյան, 2006բ, 51-53:

148 Ազունդայի, hին սկյութական դիցուհու և Սաթենիկի՝ թանկագին քարերի հետ ունեցած կապի վերաբերյալ տե՛ս Dalalyan, 2006, 246-248:

149 Այս մասին եղած կարծիքների վերաբերյալ տե՛ս Haidel, 1963, 259:

150 Parpola, 2000, 200: Ծիածանի և թանկագին քարերի ու ուլունքի վերաբերյալ տե՛ս և Պետրոսյան, 2010ա:

բարդու հետ: Եթե նման մի բան ենթադրենք հայկական ավանդույթում, ապա Սաթենիկն իրոք, որպես Աստղիկի ժառանգ, կարող էր կապվել Սաուսա դիցուհու հետ, որի անվանը համահունչ ծառը, թերևս համարվել է սաթ առաջացնող:

Իրիսը՝ ծիածանի հունական աստվածուհին դուստրն է ծովային աստված Թավմասի և օվկիանուհի Էլեկտրայի, որի անունը նշանակում է «սաթ» (այսինքն՝ ծիածանը ծնվում է սաթից): Օսական մի բարբառում ծիածանը կապվում է Սաթանայի՝ «քարից ծնված» որդի Սոսլանի անվան հետ (Soslani ænduræ «Սոսլանի աղեղ»)[151]: Սաթի համար բնութագրական է եղել նրա բազմագույն լինելը՝ հմմտ. նրա բնորոշումը Նոր հայկազյան բառարանում՝ «բազմագունի ակն», որով և այն մոտենում է ծիածանին (ընդհանրապես, թանկագին, փայլող քարերը համեմատվում են ծիածանի հետ): Այս տվյալների հիման վրա կարծես թե ի հայտ է գալիս մի ընդհանուր արեալային առասպել, ըստ որի ծիածանը ծագում է սաթից:

Օսական Սաթանա անվան հայ. Սաթենիկից՝ *սաթ* բառից ծագելու, այսինքն՝ անվան հայկական, և ոչ ալանական-օսական ծագման վարկածն առաջադրել է Տ. Դալալյանը[152]: Ասվածը, հաշվի առնելով և Տ. Դալալյանի բերած փաստարկները, հավանական է դարձնում այդ ստուգաբանությունը, այսինքն՝ անվան՝ հայկական հողի վրա ձևավորված լինելը:

Բայց էական է, որ *սաթ* արմատի ծագումն անհայտ է՝ այն հայկական, օսական, կամ հյուսիսկովկասյան չէ: Հնարավոր է պատկերացնել, որ այդ բառը, ինչպես և Սաուսա դիցուհին ինքը, ծագեր խուռիական ակունքներից: Թերևս արժե հիշել, որ հյուսիսային Միջագետքից բազմաթիվ անձնանուններ են հայտնի sat տարրով (սեպագիր՝ šat-, šata, šaten-, šati, šatiya, šatim, šatu-, šatuya, šatuke, šatum-, šatuša, šatar, šaten, šatn-, šatt, šattu, šattuya, šatta)[153], որոնց գոնե մի մասի իմաստը մնում է մութ:

Սաթանա-Սաթենիկի հետ համադրելի անունով և կերպարով երկու հերոսուհի հանդես են գալիս հնդկական առասպելաբանության մեջ: Սատյավատի անունով մի կին գետափին, մառախուղի մեջ, սեռական կապ է ունենում արքայի հետ, ինչի հետևանքով ծնվում է Դվայպայանան («Սև կղզիածին», մյուս անունով՝ Վյասա), որին վիճակվում է դառնալ «Մահաբհարատայի» հերոսների իրական պապը և այդ էպոսի ստեղծողը («Մահաբհարատա», I.57): Մեկ ուրիշ Սատյավատի, մեծ հերոս Պարաշուռամայի («Կացինով Սև») մայրը, ոչ թե ինքն է մասնակցում, այլ ականատեսն

151 Дюмезиль, 1990, 83, Абаев, 1945, 52, ИЭСО III, 138.

152 Dalalyan, 2006. Ալանների պատմական հայտնի առաջին արշավանքը տեղի է ունեցել մ.թ. առաջին դարում, Տրդատ I-ի ժամանակ, և «Վիպասանքի» մեջ իրար են խառնվել Արտաշես և Տրդատ անուններով մի քանի արքաների կերպարներ (Աբեղյան, Ա, 122-124): Ընդ որում, Տրդատ III Մեծի կինն ալանուհի էր, որի անունը՝ Աշխէն, նույնական է Սաթանայի՝ օսերենի դիգորական բարբառով կոչմանը՝ Æxsinæ «Տիկին, Տիրուհի» (ստուգաբանորեն՝ «փայլուն, երևացող»): Սա պիտի լիներ հին ալանական դիցուհու կոչումը: Դիցուհին կապեր է դրսևորում գետային մի թանկագին քարի հետ, իսկ էպոսի դիգորական տարբերակում Սաթանայի որդին ծնվում է սև կամ կապույտ քարից: Այս փաստերը, ինչպես նաև նարթական էպոսի հերոսուհիներից Ագունդայի արդեն հիշված անունը, խոսում են Սաթենիկի՝ *սաթ* արմատից ծագելու օգտին: Թագուհին Հայաստանում կարող էր վերանվանվել Սաթենիկ, որը հետ է անցել Կովկաս:

153 NPN ,126-127, 252:

է լինում արքայի և նրա կնոջ զվարճանալուն ջրում, ինչի հետևանքով պատժվում է («Մահաբհարատա» III.115-116): Պարաշուռաման, համեմատական առասպելաբանության համատեքստում, համապատասխանում է հայկական «սև հերոսներին»՝ Արամին և Սանասարին[154]: Սատյավատի անունը հնդկերենում պարզորոշ իմաստավորվում է որպես «ճշմարտայի»: Այն ծագում է *snt-yo- դերբայական նախաձևից (արմատն է *es- «լինել»):

Խուռիական իրականության մեջ հայտնի է հնդարիական ազդեցությունը՝ խուռիական բազմաթիվ իշխանավորների անուններ հնդարիական են, խուռիական աստվածների շարքում հիշվում են հին հնդկական աստվածներ և այլն: Սա բացատրվում է այսպես կոչված «միջագետքյան արիայիների» կամ «միտաննիական արիայիների»՝ Հին Միջագետքում հայտնի հնդարիական մի ցեղի ազդեցությամբ, որոնք կազմել էին խուռիական հասարակության իշխող դասը: Հայկական վիպական ավանդույթում ևս, օրինակ, «Սասնա ծռերում», ի հայտ են գալիս այնպիսի հնդկական զուգահեռներ, որոնք կարող էին ձևավորվել միայն «միջագետքյան արիայիների» ազդեցությամբ[155]:

Այս ամենը հնարավոր է բացատրել հետևյալ կերպ: Հայաստանյան և կովկասյան հնագույն այս առասպելույթը համադրվել է հնդկականի հետ: Եթե Սաթենիկ անունն իրոք Հայաստանից է անցել Կովկաս, ապա Սատյավատիի միջագետքյան հնդարիական տարբերակը Հայկական լեռնաշխարհում վերաիմաստավորվել է տեղական սաթ բառով, որի արտահայտությունն է հայկական Սաթենիկը: Իսկ եթե Սաթենիկը ծագում է կովկասյան Սաթանայից, ապա վերջինս է ձևավորվել հնդարիական մի լեզվի ազդեցությամբ (իրանական լեզուները, որոնց թվին է պատկանում և օսերենը, մոտ ազգակից են հնդարիական լեզուներին և ժամանակին հարևան են եղել միմյանց)[156]:

Ուլլիկումմիի՝ բեղմնավորված ժայռից ծնված հնագույն կերպարի խուռիական ծագումը շատ բնութագրական է: Խուռիերենը և նրան մերձավոր ուրարտերենը, ինչպես նաև Փոքր Ասիայի հին բնիկների լեզուն՝ խաթերենը, հնարավոր է, որ պատկանում են հյուսիսկովկասյան լեզուների ընտանիքին[157]: Կարելի է ենթադրել, որ այդ լեզուներով խոսող ժողովուրդների առասպելաբանությանն է նախապես բնորոշ եղել քարից ծնվող հերոսը: Ըստ այդմ, Ատտիսի առասպելի փոքրասիական հիմքերը կարող էին ծագումնաբանորեն նույնական լինել կովկասյաններին: Բայց, անկախ դրանից, բացահայտվում է խուռիական ազդեցություն հայկական և կովկասյան ավանդույթներում, ընդ որում, հնարավոր է, որ այդ ազդեցությունը Կովկաս է հասել հայկական միջնորդությամբ:

---

154 Петросян, 2002, 47-57.

155 Петросян, 2007. Սատյավատի անվան մի հնարավոր միտաննիական զուգահեռի մասին տե՛ս Հմայակյան, 2005, 30-31:

156 Այս հարցերի շուրջը տե՛ս Պետրոսյան, 1997, 110-116:

157 Дьяконов, Старостин, 1988, Иванов, 1985.

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Աբեղյան Մ., Երկեր. h. Ա-Ը, Երևան, 1966-1985:

Աբեղյան Մ., Հարությունյան Ս., 1991. *Մովսիսի Խորենացւոյ պատմութիւն հայոց*. Երևան (= Թիֆլիս 1913):

Աբեղյան Մ., Մելիք-Օհանջանյան Կ., 1951. Ծանոթագրություններ. *ՍԾ* Բ II:

Ադոնց Ն., 1948. Հին հայոց աշխարհահայացքը. *Պատմական ուսումնասիրություններ*. Փարիզ:

ԱՀ *Ազգագրական հանդես*:

Ահյան Ս., 1998. Հնդեվրոպական առասպելաբանության մոտիվների արտայոլումը հայկական ավանդության մեջ. *Պատմաբանասիրական հանդես*, 1-2:

Ահյան Ս., 1985. «Սասնա ծռեր» էպոսը և հնդեվրոպական երեք ֆունկցիաները. *Պատմաբանասիրական հանդես*, 1:

Դալալյան Տ., 2002. Հայոց վիպական Սաթենիկ թագուհու կերպարի ծագումնաբանության շուրջ. *Պատմաբանասիրական հանդես*, 2:

Դալալյան Տ., 2004. «Սասնա ծռերի» և օսական «Նարթյան դիցավեպի» համեմատական քննության ուրվագիծ. *Հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը*. Երևան:

Դալալյան Տ., 2004ա. Օսական Վարխագի և հայկական Վահագնի մասին. *Հայ ժողովրդական մշակույթ* XII, Երևան:

Դալալյան Տ., 2006. Դրվագներ հայ-ալանական դիցանվանական առնչություններից. *Հայ ժողովրդական մշակույթ*, XIII:

Եղիազարյան Ա., 1999. *«Սասնա ծռեր» էպոսի պոետիկան*, Երևան:

ՀԱԲ Աճառյան Հ., *Հայերեն արմատական բառարան*, Հ. I-IV, Երևան, 1971-1979:

ՀԱՆԲ Աճառյան Հ., *Հայոց անձնանունների բառարան*, Հ. I-V, Երևան,1942-1962:

Հարությունյան Ս., 1981. Վիշապամարտը «Սասնա ծռերում». *Լրաբեր հասարակական գիտությունների*, 11:

Հարությունյան Ս., 1999. Ծանոթագրություններ. *ՍԾ*, h. Դ, Երևան 1999:

Հարությունյան Ս., 2000. *Հայ առասպելաբանություն*, Բեյրութ:

Հմայակյան Հ., 2005. Սոսանվեր Անուշավանը և նրա կովկասյան ու խուռիական զուգահեռները. *Մերձավոր Արևելք II. Պատմություն, քաղաքականություն, մշակույթ*, Երևան:

Հմայակյան Հ., 2011. Խուռիական ^{d}Ša(w)uš(k)a աստվածուհու անվան և կերպարի դրսևորումները հայկական առասպելական և լեզվական նյութում. *Մերձավոր և միջին արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ*, XXVIII, Երևան:

Ղափանցյան Գ., 1940, *Ուրարտուի պատմությունը*, Երևան:

Մատիկյան Ա., 1930, *Արա Գեղեցիկ*, Վիեննա:

Մելիք-Օհանջանյան Կ. 1964., Ագաթանգեղոսի բանահյուսական աղբյուրների հարցի շուրջը. *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 4:

Ղանալանյան Ա., 1969, *Ավանդապատում*, Երևան:

ՆԲՀԼ *Նոր բառգիրք հայկազյան լեզվի*, Երևան 1979-81 (= Վենետիկ 1936-37):

Պետրոսյան Ա., 1997, *Արամի առասպելը համեմատական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը*, Երևան:

Պետրոսյան Ա., 1997ա. *Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները*, Երևան:

Պետրոսյան Ա., 2000, Ջ. Ռասելի «հայագիտական» հնարանքները. *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 3:

Պետրոսյան Ա., 2001. Արա Գեղեցիկ և սուրբ Սարգիս. հնդեվրոպական աստվածն ու նրա քրիստոնեական հետնորդը. *Հայոց սրբերը և սրբավայրերը*, Երևան, 2001:

Պետրոսյան Ա., 2002, Բաղդասարի կերպարի հնագույն հիմքերը, *Հին Հայաստանի մշակույթը* XII. Հանրապետական գիտական նստաշրջան, զեկուցումների հիմնադրույթներ, Երևան:

Պետրոսյան Ա., 2006, Հայկական ավանդական դրամայի ակունքների շուրջ, *Պատմաբանասիրական հանդես*, 2:

Պետրոսյան Ա., 2006ա, *Հայոց ազգածագման հարցեր*, Երևան:

Պետրոսյան Ա., 2006բ, *Արամազդ. պաշտամունք, կերպար, նախատիպեր*, Երևան, 2006:

Պետրոսյան Ա., 2008, Հայկ նահապետը համեմատական առասպելաբանության լույսի տակ. *Շնորհ ի վերուստ. առասպել, ծես, պատմություն*. Հոդվածների ժողովածու նվիրված Սարգիս Հարությունյանի ծննդյան 80-ամյակին, Երևան:

Պետրոսյան Ա., 2008ա, Տիգրան Մեծի առասպելաբանական կերպարը, *Պատմաբանասիրական հանդես*, 2008, 2:

Պետրոսյան Ա., 2009, Հայկի և Բելի առասպելի հնդեվրոպական զուգահեռները. պատմական վերակազմություն, *Պատմաբանասիրական հանդես*, 1:

Պետրոսյան Ա., 2010, Հայկական վիշապամարտի երկու հակադիր կերպար, *Պատմաբանասիրական հանդես*, 1:

Պետրոսյան Ա., 2010ա, Ծիածանը հայոց պատկերացումներում, *Պատմաբանասիրական հանդես*, 3:

Պետրոսյան Ա., Տիրացյան Ն., 2012, Հայոց առաջին մայրաքաղաք Արմավիրը պաշտամունքային կենտրոն, *Պատմաբանասիրական հանդես*, 1:

Սարգսյան Գ. 1966. *Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանը և Մովսես Խորենացին*. Երևան:

ՍԴ *Սասունցի Դավիթ*, Երևան, 1939:

ՍԾ *Սասնա ծռեր*, Հ. Ա-Դ, Երևան, 1936-1999:

Ֆրեզեր Ջ., 1989, Ջ. *Ոսկե ճյուղը*, Երևան

Abrahamian, L.H. 2006. Hero Chained in a Mountain: On the Semantic and Landscape Transformations of a Proto-Caucasian Myth. *Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies*, I.

Anderson, E.R., Host, M. 2005. Genetic and diffusional themes in the Armenian Sasna CUer. *Journal of the Society for Armenian Studies*, 14.

Anderson, E.R.. 2007. Traditional Epic Themes in the Armenian Sasna Cŕer: the Medz Mher Cycle. *Journal of the Society for Armenian Studies*, 16.

Beckman, G. 1998. Ishtar of Nineveh Reconsidered. *Journal of Cuneiform Studies* 50.

Bremmer, J. N. 2004. Attis: A Greek God in Anatolian Pessinous and Catullan Rome. *Mnemosyne: A Journal of Classical Studies*. Vol. LVII, Fasc. 5. http://theol.eldoc.ub.rug.nl/FILES/root/2004/Attis/Bremmer-Attis-1.pdf.

Colarusso, J. 2002. *Nart Sagas from the Caucasus*. Princeton and Oxford.

Charachidzé, G. 1986. *Prometée ou le Caucase*. Paris.

Dalalyan, T. 2006. On the Character and Name of Caucasian Satana (Sat'enik). *Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies*, 1.

Dumézil, G. 1968. *Mythe et épopée*. T. 1. Paris.

Dumézil, G. 1994. *Le roman des jumeaux*. Paris.

Gevorgian, N. On the Ossetic Legend About Art'awyz. *Iran and Caucasus*, 2007 (11).

GLH Laroche, E. *Glossaire de la langue hourite. Revue hittite et asinique*. T. XXXIV-XXXV. Paris, 1976-77.

Heidel, A. 1963. The Gilgamesh epic and Old Testament parallels. Chicago. http://books.google.am/books?id=iRwMQVdZegAC&pg=PA259&lpg=PA259&dq.

Leick, G. 1991. *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*. London, New York.

NPN Gelb, I. J., Purves, P. M., MacRae, A. A. *Nuzi Personal Names*. Chicago, 1963.

Parpola, S. 2000. Monotheism in Ancient Assyria. One God or Many? *Concepts of Divinity in the Ancient World* (Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute 1). Casco Bay. http://www.betnahrain.org/bbs/index.pl/noframes/read/29162.

Petrosyan, A. Y. 2002. *The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic*. Journal of Indo-European Studies Monograph No 42. Washington DC.

Petrosyan, A. Y. 2006. Haldi and Mithra/Mher. *Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies*, 1.

Petrosyan, A. Y. 2007. The Indo-European *H_2ner(t)-s and the Danu Tribe. *Journal of Indo-European Studies*. Vol. 35, 3-4.

Petrosyan, A. Y. 2007a. State Pantheon of Greater Armenia: Earliest Sources. *Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies* 2.

Petrosyan, A. Y. 2011. Collegiality and Interchange in Armenian Studies. *Journal of the Society for Armenian Studies*, 20.

Russell, J. 1987. Iranian Themes in the Armenian Artaxiad Epic. *Revue des études arméniennes*, 20.

Russell, J. 1997. Scythians and Avesta in an Armenian Vernacular Paternoster. *Le Muséon* 110, 1-2.

Russell, J. 1999. Iran and Israel in the Armenian Epic of Sasun. *Irano-Judaica Conference* IV. Jerusalem.

Russell, J. 2006. Argawan: the Indo-European Memory of the Caucasus. *Journal of Armenian Studies*, Vol. VIII, 2.

Salvini, M. 1987. La formation de l'état urartéen. *Hethitica* 8.

Salvini, M. 1989. Le panthéon de l'Urartu et le fondement de l'état. *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino oriente antico* 6.

Salvini, M. 1995. *Geschichte und Kultur der Urartäer*. Darmstadt.

Ward, D. J. *The Divine Twins: An Indo-European Myth in Germanic Tradition. Folklore Series*: 19. Berkeley, Los Angeles.

Widengren, G. 1966. The Mythraic Mysteries in the Greco-Roman World with Special Regard to Their Iranian Background. *La Persia e il mondo Greco-Romano*, Roma.

Wilhelm, Ch. 1998. Prometheans and the Caucasus: the Origins of the Promethean Myth. *Proceedings of the Ninth Annual UCLA Conferece* (Los Angeles, May 23, 24, 1997). Washington, DC.

Абаев, В. И. 1945. Нартовский эпос. *Известия северо-оетинского научно-исследовательского института*. Т. Х, вып. I. Дзауджикау.

Абаев, В. И. 1965. *Скифо-европейские изоглоссы*. М.

Абраамян, Л. А. 2006. Лысина Геракла, пятка Ахилла и ноги Эдипа в ритуально-мифологическом контексте. *Армянский гуманитарный вестник* 1. Москва-Ереван-Степанакерт.

Абраамян, Л. А., Демирханян, А. Р. 1985. Мифологема близнецов и мировое дерево. *Պատմաբանասիրական հանդես*, 4.

Ардзинба, В. Г. 1985. Нартский сюжет рождения героя из камня. *Древняя Анатолия*. М.

Ардзинба В. Г. 1988. К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов) // *Древний Восток: этнокультурные связи*. М.

Бербеков, Х. Б. 2005. Уникальный тип эпического героя и цветовые коды в адыгском нартском эпосе. *Современные наукоемкие технологии*, 4. http://www.rae.ru/snt/pdf/2005/04/Berbekov.pdf.

Боржак, И. 1978. Возникновение и отголоски легенды о Семирамиде. *Древний Восток* 3, Ереван.

Герценберг, Л. Г. 1970. "Хамыц". *Актуальные вопросы иранистики и сравнительного индоевропейского языкознания. Тезисы докладов*. М.

Вильке, К. 1988. Ти'амат-Башти и богиня Ша(в)уш(к)а ниневийская. *Древний Восток* 5. Ереван.

Гаглойти, Ю.С. 1977. *Некоторые вопросы историографии нартского эпоса*. Цхинвали.

Гадагатль, А. М. 1967. *Героический эпос Нарты и его генезис*. Майкоп.

Гуриев, Т. А. 1971. *К проблеме генезиса осетинского нартовского эпоса (о монгольских влияниях)*. Орджоникидзе.

Гуриев, Т. А. 1991. *Наследие скифов и алан*. Владикавказ.

Гутнов Ф. Х. 1989. *Генеалогические предания осетин как исторический источник*. Орджоникидзе.

Далгат, У. Б. 1972. *Героический эпос чеченцев и ингушей*. М.

Дарчиев, А. В. 2005. Рождение громовержца. *Дарьял*, 2. http://www.darial-online.ru/2005_2/darchiev.shtml.

Джапуа, З. 2003. *Абхазские эпические сказания о Сосрыкуа и Абрыскиле (Систематика и интерпретация текстов. Тексты и переводы)*. Сухуми.

Дьяконов, И. М. 1983. К вопросу о символе Халди. *Древний Восток*, 4.

Дьяконов, И. М. 1990. *Архаические мифы Востока и Запада*. М.

Дьяконов, И. М., Старостин, С. А. 1988. Хуррито-урартские и восточнокавказские языки. *Древний Восток: этнокультурные связи*. М.

Дюмезиль Ж., 1976. *Осетинский эпос и мифология*. М.

Дюмезиль Ж., 1990, *Скифы и нарты*. М.

Дячков-Тарасов Н., 1902, Абадзехи (историко-этнографический очерк). *Записки Кавказского отдела русского географического общества*. Кн. 22. Вып. 4. http:// www.vostlit.info/ Texts/Dokumenty/Kavkaz/XIX/1840-1860/Djachkov_Tarasov_N/text4.htm

Иванов В. В., 1985, Об отношении хеттского языка к северозападнокавказским языкам. *Древняя Анатолия*. М.

Иванов В. В., Топоров В. Н., 1974, *Исследования в области славянских древностей*. М.

Инал-Ипа Ш. Д., 1976, *Вопросы этно-культурной истории абхазов*, Сухуми.

Инал-Ипа Ш. Д., 1977, *Памятники абхазского фольклора*, Сухуми.

Ирмшер Й., 1989, *Словарь античности*. М.

ИЭСО Абаев В. И., *Историко-этимологический словарь осетинского языка*. Т. I-IV. М.-Л. 1958-1989.

Кумахов М. А., 1969, К этимологии имени основного героя адыгского и абхазского эпоса. *Сказания о нартах - эпос народов Кавказа*. М.

КФ *Кабардинский фольклор* (ред. Бройдо, Г. И.). М., Л. 1936.

Лавров Д., 1883, Заметки об Осетии и осетинах. *Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа*. Вып. III, раздел I, Тифлис.

Мирзоев И.-Б., 2009, Об армянском происхождении ряда осетинских родов. http://www.yerkramas.org/2009/06/11/potomki-tagaura/

НАГЭ *Нарты: адыгский героический эпос*. М. 1974.

НКЭ *Нарты: кабардинский эпос*. М. 1951.

НЭОН *Нарты: эпос осетинского народа*. М. 1957.

Петросян А. Е., 2002, *Армянский эпос и мифология*, Ереван, 2002.

Петросян А. Е., 2004, Армянский Мхер, западный Митра и урартский Халди. *Հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը, Երևան:*

Петросян А. Е., 2007, Армяно-индийские эпические параллели, *Հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը, Երևան:*

Петросян А. Е., 2009, О происхождении армянского народа: проблема идентификации протоармян (критичерский обзор), *Армянский вестник*, 2/3-1.

Петросян А. Е., 2010, О ранних связях индоевропейских и семитских племен по данным сравнительной мифологии. *Вестник древней истории*, 3.

ПНС *Приключения нарта Саскрывы и его девяностодевяти братьев*. II изд. Сухуми, 1988.

СН *Сказание о нартах* (IV изд.). Цхинвал, 1981.

Таказов Ф. М., 2007, К вопросу теории монгольского происхождения термина «нарт». http://iratta.com/2007/07/16/.

Таказов Ф. М., 2010, К вопросу теории иранского происхождения термина «нарт». *Вопросы литературы и фольклора. Сборник научных статей*. Вып. IV. Владикавказ. http://iratta.com/duhmir/nartovskiy_epos/12985-k-voprosu-teorii-iranskogo-proishozhdeniya-termina-nart.html.

Темкин Э. Н., Эрман В. Г.,1985, *Мифы древней Индии*. М.

Томашевич Р., 2007, Спящие герои Мгер и Марко, *Հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը, Երևան.*

Хачикян М. Л., 1985, *Хурритский и урартский языки*, Ереван.

Цулая Г. В., 1966, К истории имени “Абрскил”, *Советская этнография*, 6.

Челахсаев Р., 2007, К вопросу о происхождении имени Шатана. *Дарьял*, 1. http://www.darial-online.ru/2007_1/chelehsaev.shtml.

Чиковани М. И., 1966, *Народный грузинский эпос о прикованном Амирани*. М.

Шортанов А. Т., 1969, *Героический эпос адыгов “Нарты”. Сказания о нартах - эпос народов Кавказа*. М.